MUHAEMIN LATIF

# HERMENEUTIKA KITAB SUCI

Orbit
Publishing Jakarta

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SULTAN ALAUDDIN

MAKASSAR – SULAWESI SELATAN

MUHAEMIN LATIF

# HERMENEUTIKA KITAB SUCI

Orbit
Publishing Jakarta

**HERMENEUTIKA KITAB SUCI**

Penulis:
**Muhaemin Latif**

Layout & Desain sampul
**Tim Orbit Publishing**

Cetakan I: Februari 2021
vii + 134 halaman, 15 x 23 cm
ISBN 978-602-9469-65-3

Dilarang keras memperbanyak sebagian atau keseluruhan
isi buku ini dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari Penerbit

Hak Cipta Dilindungi Undang-undang
*@All Right Reserved*

Orbit
Publishing Jakarta

Griya Serua Permai Blok E No. 27
Jl. Sukamulya 4 Serua Indah Ciputat
e-mail: orbitpenerbit@gmail.com
Telp. (021) 44686475 - 0813 8853 6249

# PRAKATA

Buku yang ada di tangan anda sekarang ini adalah hasil eksplorasi mendalam penulis kepada salah satu tokoh penting sekaligus kontroversial dalam liberalisasi pemikiran Islam yaitu Muhammad Shahrur. Ia adalah salah seorang pemikir liberal dari Syria tetapi pengembaraan intelektualnya banyak dihabiskan di dunia Barat. Salah satu gagasan kontroversialnya adalah keinginannya untuk membaca kitab suci al-Qur'an secara hermeneutik. Gagasan ini kemudian dituangkan dalam buku kontroversialnya yang berjudul *al-Kitab wal Qur'an: Qiraah muashirah*. Buku ini oleh kalangan intelektual Islam dinilai sebagai karya paling kontroversial abad XX, bahkan ada yang mensejajarkannya dengan karya *satanic verses* nya Salman Rusydi. Selain buku tersebut, karya-karyanya yang menyorot masalah hukum, sosial dan kemasyarakatan juga mengundang kontroversi. Kemapanan pemikiran Islam dalam berbagai bidang menurut Shahrur, telah menempatkan diskursus pemikiran Islam menjadi inferior, tidak mampu bersaing dengan sains modern.

Kehadiran buku yang berjudul "Hermeneutika Kitab Suci" ini setidaknya bisa menjadi jawaban dari kegelisahan atas mandeknya pemikiran Islam baik dari segi *content* nya maupun

dari sisi metodologisnya. Shahrur dalam buku ini mengajukan beberapa gagasan penting dalam menguak *hidden meaning* yang termuat dalam kitab suci. Salah satu gagasannya adalah bagaimana membaca al-Qur'an tanpa didukung dengan tradisi Islam yang melingkari lahirnya Islam. Shahrur ingin menafsirkan dengan lensa kekinian tanpa perlu kembali melihat konteks sejarah lahirnya Islam itu sendiri. Baginya, teks-teks yang ada dalam al-Qur'an bisa dibaca dengan logika strukturalisme dengan mengaitkannya dengan sains modern. Produk ilmu pengetahuan yang diwariskan oleh Newton bisa menjadi alternatif penafsiran dalam memahami spirit progresifitas al-Qur'an. Inovasi Shahrur dalam konteks ini tidak terlepas dari pijakan linguistik yang dipelajarinya bahwa teks-teks itu harus dibaca secara literal dengan melihat terma-terma penting dalam kitab suci. Pada titik inilah, letak *novelty* (kebaruan) dari gagasan-gagasan Shahrur yang membuat eksistensinya dalam konstelasi intelektual Islam seringkali digugat. Karakter pemikirannya yang unik dan revolusioner membuat sosok Shahrur layak untuk diapresiasi dalam dinamika pemikiran Islam.

Akhirnya buku ini tidak bisa berwujud seperti yang ada di tangan pembaca sekarang tanpa bantuan dan kontribusi dari berbagai pihak. Pertama, saya ingin berterima kasih kepada penerbit Orbit Publishing yang bersedia menerbitkan buku referensi ini. Selain itu, saya juga berutang budi kepada beberapa maha guru penulis yang telah membaca dan mengomentari naskah ini, sebutlah Prof.Dr. H. Muin Salim, Prof. Dr. Rafii Yunus, Prof. Dr. Radhi al-Hafidz, Prof. Dr. Jalaluddin Rahman, Prof.Dr. Jalaluddin Rahman, dan Prof. Dr. Hj. Andi Rasdianah. Begitupula kepada kolega-kolega penulis; antara lain Romi Harminto, Samsul Maarif, yang bersedia membagi referensi-referensi terkait Shahrur, terima kasih sahabatku. Begitupula semua teman-teman penulis yang tidak bisa disebutkan satu

persatu baik yang terlibat secara langsung maupun tidak, sekali lagi terima kasih atas kontribusinya. Akhirnya buku ini saya persembahkan kepada semua yang merasa gelisah dengan stagnannya pemikiran Islam. Selamat membaca.

Makassar, 25 Februari 2021

**Muhaemin Latif**

# Daftar Isi

**BAB I: PENDAHULUAN** **9**
A. Realitas Arus Pemikiran Kontemporer 9
B. Kegelisahan Shahrur 13
C. Landasan Linguistik Shahrur 17
D. Analisis Teoretis 20
E. Pendekatan Metodologis 22
F. Struktur Buku 24

**BAB II: DR. IR. MUHAMMAD SHAHRUR: POTRET INTELEKTUAL KONTEMPORER** **27**
A. Pendidikan dan Karir Intelektualnya 29
B. Shahrur dalam Konstelasi Intelektual Arab 31
C. Analisis terhadap Karya-karyanya 37

**BAB III: QIRAAH MUASHIRAH: SEBUAH PEMBACAAN ALTERNATIF** **53**
A. Kerangka Teori Pemikiran KeIslaman Muhammad Shahrur 55
B. Konsep Umum Shahrur tentang Al-Qur'an 62
C. Teori Limit: Terobosan Baru dalam Hukum Islam 69

**BAB IV: QIRAAH MUASHIRAH ANTARA REALITAS DAN UTOPIS** **83**
A. Qiraah Muashirah : Alternatif Hermeneutik Kitab Suci 86
B. Evaluasi Metodologi Shahrur 95
C. Problematika Sunnah sebagai Metode 108

**BAB V: PENUTUP** **121**
A. Kesimpulan 121
B. Implikasi Penelitian 124

**DAFTAR PUSTAKA** **127**

**Tentang Penulis** **135**

# BAB I

# PENDAHULUAN

## *A. Realitas Arus Pemikiran Kontemporer*

Raibnya revolusi pemikiran Islam sejak berabad-abad silam telah "memaksa" generasi baru pemikir Islam modern untuk melakukan akumulasi (*al-dhammu*), artikulasi (*al-nutqhu*), apresiasi (*al-bayaan*) dan kritik (*al-naqdu*). Tokoh-tokoh seperti Mohammed Arkoun dari Aljazair, Hassan Hanafi dan Nasr Hamid Abu Zaid di Mesir, Odenes Thayeb Tazini dan Ali Maroko, Mohammad Harb di Suriah, Mohammed Abed Al-Jabiri dan Taha Abdurrahman di Ramaihi serta Sulaiman al-Askari di Kuwait,[1] membuktikan bahwa pemikiran Arab - yang di dalamnya terkandung pemikiran Islam - menjadi "elan revolusi" sebagai upaya perlawanan terhadap pemikiran klasik yang telah membentuk "rezim dan kemapanan pemikiran". Proyek modernisasi yang diusung oleh Muhammad Abduh yang mengawali renovasi besar-besaran terhadap kajian al-Qur'an menjadikan alasan pemaparan term "Pemikiran Arab" dalam tulisan ini terutama dalam konteks mesir. Karena hampir semua

[1] Zuhairi Misrawi, "dari Tradisionalisme Menuju Post Tradisionalisme Islam", *Taswirul Afkar*. No.9

tokoh-tokoh oposan intelektual lahir dari murid atau pengikut Abduh. Di antara muridnya, dikenal Qasim Amin, Sa'ad Zaglul dan Ahmad Lutfi Sayyid.

Kenyataan tersebut di atas telah mempengaruhi negara-negara lain, termasuk Indonesia untuk ikut arus pembaharuan dalam Islam. Kenyataan membuktikan bahwa di Indonesia ternyata juga melahirkan *avant garde* revolusi intelektual Islam. Sebutlah Nurkholis Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid yang menjadi pelopor neomodernisme. Bahkan hal tersebut telah menjadi pengakuan dunia luar, terbukti dengan lahirnya disertasi Greg Barton yang menjadikan empat tokoh tersebut sebagai tema sentral.[2]

Tuntutan untuk melakukan dekonstruksi pemikiran Islam berjalan seiring dengan proyek pembaharuan di dunia Islam.[3] Proyek ini pada akhirnya akan berimplikasi pada mendesaknya untuk merumuskan kembali (*'iadatu al-bina*) landasan epistemologis dalam pembacaan kitab suci yang merupakan teks dasar (founding text) umat Islam. Percobaan dalam pembacaan baru kitab suci al-Qur'an dengan landasan epistemologis yang relatif baru pula telah dibuktikan oleh mohammed Arkoun meskipun masih terbatas pada surah al-fatihah. Arkoun dalam

[2] Untuk lebih jelasnya, lihat Greg Barton, *The Emergence of Neomodernism ; A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia ( A Textual Study Examining The Writing of Nurkholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid* di terjemahkan oleh Nanang Tahqiq dengan judul *Gagasan Islam Liberal di Indonesia : Pemikiran Neo Modernisme Nurkholis Madjid, Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid* (jakarta: Paramadina, 1999.

[3] Pernyataan ini bisa dibuktikan dengan ekspedisi nopeleon pada abad ke-18. Umat Islam pada saat itu sudah terhentak dengan perkembangan ilmu pengetahuan yang dibawah oleh pasukan napoleon. Perisriwa ini membangkitkan kesadaran baru bagi pemikir Arab atas keterbelakangannya. Maka muncullah tokoh-tokoh sebagai *avant garde* kebangkitan Islam. Antaralain Al-Tahtawi, Jamaluddin Al-afgani, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha dan sederetan pengikut-pengikut Abduh seperti Husain Haikal, Mustafa Abd al-Raziq, Taha Husain dan Ali abd al-Raziq. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam ; Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta : Bulan Bintang,1996).

hal ini mampu mengelaborasi lebih jauh dengan memaparkan metode-metode ilmu sosial kemudian dipraktekkan dalam dunia islam termasuk dalam mengkaji al-Qur'an. [4] Tuntutan zaman kemudian ditambah dengan meluasnya medan persoalan menambah urgensi interpretasi ulang sistem ajaran agama yang seluruhnya bermuara pada teks suci. Slogan *tahrir al-Fikr* (kebebasan berfikir) yang mewarnai wacana modernitas dapat dipastikan menimbulkan tawaran metodologi baru yang pada akhirnya mengarah kepada sebuah kerangka pluralitas pemikiran.[5]

Islam sebagai sebuah obyek kajian ilmiah memang masih berumur pendek. Hal ini disebabkan rasa keengganan dan kesopanan yang amat dalam pada tubuh umat Islam sehingga Islam didekati sebagai agama wahyu semata, segala sesuatu harus dikembalikan dan tunduk pada teks wahyu. Padahal kajian ilmiah harus lebih meletakkan Islam sebagai "agama historis" daripada agama wahyu.[6] Konsekuensinya, agama akan menjadi lahan kritik.

Penyebab lain bisa dilihat adalah bagaimana sempitnya ruang gerak dinamika intelektual Islam yang dilandasi oleh kuatnya tendensi politik. Slogan *tahrir al-Fikr* kelihatannya tidak mampu membendung "otoritas resmi" baik dari kalangan elit politik maupun elit agama yang selalu menyandarkan dirinya memiliki hak prerogatif dalam menafsirkan teks-teks agama. Usaha para pemikir-pemikir dalam melakukan rekonstruksi metodologis demi tercapainya pembacaan yang kreatif selalu divonis miskin

---

[4] Uraian lebih lanjut lihat Mohammed Arkoun, *Lecturer de Coran* diterjemahkan oleh Machasin dengan judul *Berbagai Pembacaan al-Qur'an* (Jakarta : INIS,1997.

[5] Hassan Hanafi, "Paradigma Rekonstruksi Turats ; Menyikapi Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid", *Metafora*, No. 01. 1998.h.51.

[6] Lihat Rumadi, "Kritik Nalar ; Arah Baru Studi Islam", Taswirul Afkar. No.9 tahun 2000.h.63.

pemahaman agama.[7]

Sejarah telah menjadi saksi bagaimana kuatnya peran politik yang mengatasnamakan agama sehingga dapat memasung proses kreatifitas para reformis-reformis intelektual muslim bahkan dengan tindakan yang lebih menyedihkan adalah menghilangkan nyawa para reformis-reformis tersebut. Sebutlah Mahmud Muhammad Taha di Sudan,[8] Subhih Shalih di Libanon,[9] dan Faraq Fuda di Mesir.[10] Hal ini menjadi bukti nyata bahwa agama masih dalam cengkraman negara yang setiap saat bisa memanipulasi agama. Agama belum mampu menjadi alat kritik terhadap negara, ia masih dibawah bayang-bayang negara sehingga apapun yang dilakukan oleh negara, agama harus menjustifikasinya. Kasus-kasus eksekusi di atas menjadi bukti nyata pada persoalan ini. Barangkali inilah yang menjadi background mengapa A1i Abd al-Raziq (1888-1966 M), pemikir kenamaan Mesir, menyetujui penghapusan sistem khilafah yang dilakukan oleh Mustafa Kemal pada tahun 1924 agar supaya wilayah otoritas pemerintahan tidak mencekik wilayah teritorial sebuah agama. Dengan kata lain ada pemisahan otoritas politik

[7] Bisyri Efendi, "Tak Membela Tuhan Yang Membela Tuhan" dalam pengantar buku Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tak Perlu di Bela* (Yogyakarta: LkiS,1999),h.xviii

[8] Ia dilahirkan di Sudan pada tahun 1910. Beliau harus menerima eksekusi akibat interpretasinya terhadap hukum syariah dan ia dituduh sebagai murtad. Pada tahun 1985, ia harus mati di tiang gantungan akibat kecaman kelompok revivalis pemerintahan Sudan. Uraian lebih lanjut lihat Charles Kurzman, Liberal Islam; A Sourcebook (New York: Oxford University Press,1998),h.12. Ia melahirkan sebuah karya kontroversial dengan tajuk al-Risalah af-Sniyah min al-Islam yang terbit dalam edisi Indonesia dengan judul Syari'ah Demokratik (Surabaya: eLSAD,1996).

[9] Mantan wakil mufti di Ubanon yang dibunuh pada tahun 1986 oleh kelompok Syi'ah di Libanon akibat gagasannya tentang terbukanya pintu ijtihad serta pengharaman taqlid. Lihat ibid.,

[10] Ia adalah politisi liberal merangkap kolumnis produktif yang ban yak mengkritik kdompok Islam ekstrim yang pada akhirnya membuat dia terbunuh pada tahun 1992. Di antara buah karyanya adalah *al-Haqiqah al-Gaibah*. Uraian lebih lanjut lihat ibid.,

dan otoritas agama. Gagasan A1i Abd a1-Raziq ini membawa dia dipecat dari dewan ulama al-Azhar dan tidak boleh duduk pada jabatan pemerintahan. Sekali lagi nampak bagaimana agama menjadi alat politik. 11

## *B. Kegelisahan Shahrur*

Dalam konteks pembicaraan tokoh-tokoh yang menjadi korban "kebiadaban" arus politik yang dibungkus oleh agama, maka nama Dr.M.Shahrur tidak bisa dilupakan dan disepelekan. Dengan intensitas "penghakiman" yang lebih lunak jika dibandingkan dengan Nasr Hamid Abu Zaid yang harus rela meninggalkan tanah kelahirannya, Shahrur harus menerima tuduhan yang cukup menyedihkan bahwa karyanya yang berjudul *al-Kitab Wa al-Qur'an: Qiraah Mu'ashirah* diklaim lebih berbahaya daripada satanic verses-nya Salman Rusydi.[12]

Apa yang menjadi kegelisahan Shahrur yang kemudian dituangkan dalam karyanya di atas adalah sebuah ekspresi kekecewaan terhadap gaya dan model pemikiran Islam yang masih memakai standar yuridis abad pertengahan, termasuk di dalamnya pembacaan al-Qur'an sebagai teks induk. Terkait dalam hal ini, meminjam istilah Arkoun, bahwa dalam pemikiran Islam terjadi *taqdis al-afkaar al-diny* (sakralisasi pemikiran agama). Pemikiran Islam mendekati agama Islam itu sendiri sehingga hampir tidak ada *reserve* dan kritik sehingga pemikiran Islam itu sendiri menjadi "naif'. Kendatipun demikian, "kritik" bukanlah persoalan baru dalam Islam karena kenyataannya, Islam dating sebagai kritik terhadap kondisi masyarakat Arab Jahiliyah yang sarat dengan belenggu-belenggu, baik belenggu keyakinan, ekonomi, maupun budaya. Bahkan Islam dengan status

[11] Sumbangan pemikiran A1i Abd a1-Raziq ini dituangkannya dalam sebuah karyanya yang kontroversial yang bertajuk *al-Islam Wa Ushul al-Hukm* (Kairo : t.p,1925).

[12] Lihat Bisyri Effendi, *loc. cit*,

sebagai kritik terhadap realitas menjadi embrio lahirnya teologi pembebasan sebagaimana yang diakui oleh Ashgar Ali Engineer. [13] Hanya saja tradisi kritik ini tidak tumbuh subur. *Asbab al-Nujul* misalnya dalam ilmu al-Qur'an yang membicarakan tentang sebab-sebab turunnya ayat al-Qur'an tidak berkembang karena dianggap tidak terkait dengan historiografi, hermeneutika, kritik sejarah dan sebagainya. Ia hanya dipahami sebagai keterangan-keterangan kontekstual yang berkaitan dengan pewahyuan suatu ayat. Padahal peristiwa-peristiwa itu bukanlah tujuan dan syarat mutlak turunnya ayat.

Oleh karena itu, *Qira'ah Mu'ashirah* yang dicanangkan oleh Shahrur, sesungguhnya adalah konsekuensi dari kegelisahannya pada "kevacuman" pemikiran Islam setelah masa pertengahan yang "nyaris tidak terdengar lagi". Kekosongan dalam dinamika pemikiran Islam abad scholastik pertengahan tersebut berbuntut pada penerimaan produk pemikiran Islam sebagai harga mati, paten, tidak boleh dilirik, diteliti, bahkan sampai pada pensejajaran pemikiran Islam sebagai doktrin agama yang tidak boleh diganggu gugat. Dunia kreativitas keilmuan menjadi indikator pensejajaran tersebut. Konsekuensinya, tidak adanya penciptaan disiplin baru atau pengembangan. Karya-karya yang lahir dari para ilmuan Islam hanya dalam bentuk *syarah* ( *comment* ) dan *syarah* dari *syarah* ( *commentary and super commentary* ).14 Atau dengan kata lain meminjam bahasa Arkoun terjadi pengulangan-pengulangan sikap atau religius skolastik yang konservatif yang kontribusinya secara kualitatif sangat kecil.15

---

[13] Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern ; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* terjemahan Rahayu S. Hidayat (Jakarta : INIS,1994),h.6. Lihat juga argumentasi lebih lanjut Ashgar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Element In Islam* diterjemahkan oleh Agung Prihantoro dengan judul *Islam dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar,1999).

[14] Lihat Nurckholis Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997), h.112.

[15] Mohammad Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam", hasil wawancara

Pendapat diatas relevan dengan ide brilian Michael Foucault, Filsuf Perancis abad XX, yang mengatakan bahwa manusia setiap zaman memandang, memahami serta membicarakan keadaan dengan cara tertentu. Setiap abad atau zaman memiliki corak atau epistemologi sendiri-sendiri dengan peranan bahasa yang juga berlainan sama sekali. Model pengetahuan atau pemikiran yang didasarkan pada episteme [metodologi] yang hidup pada zaman Renaisans berbeda dengan corak pemikiran yang dilandaskan pada zaman klasik atau model pada zaman modem. Dengan bahasa lain pemikiran-pemikiran yang berkembang mempunyai struktur epistemologis yang khas sesuai dengan apriori historisitasnya. Hal tersebut terjadi akibat ketidakberanian ilmuwan Islam untuk mengkritik apa yang sebelumnya dianggap mapan.

Apa yang ditampilkan pada *al-Burhan Fii Uluum al-Qur'an* oleh Al-Zarkasy, *al-Itqan Fi Uluum al-Qur'an* oleh As-Suyuti sebenarnya merupakan respon dan jawaban pada zamannya dan tidak menutup kemungkinan bukan jawaban pada zaman sekarang. Shahrur menegaskan, jika benar Islam *shalih li kulli zaman wa makan* maka sejarah dan peralihan satu generasi ke generasi hendaknya menjadi pertimbangan dalam membaca suatu kitab.16

Lebih lanjut Shahrur mengatakan bahwa umat Islam hidup di abad ke-21 dilingkupi oleh zaman dan kondisi sosio historis yang berbeda pula. Kitab-kitab tafsir dan fiqhi erat kaitannya dengan persoalan sejarah dan tidak pernah membawa *thabi' al-qudsiyah* (muatan yang suci). Yang suci menurutnya hanyalah

---

Hamid Basyaib, Ulumul Qur'an", Jumal ilmu dan kebudayaan Vol. II No. IV. Thn 1993.h.45. Lihat juga pendapat Michael Foucault ini dapat ditelusuri pada Michel Foucault, *The Order of Things ,. An Archeology of Sciences* (London: Tavistock Publication,1977),h.55-63.

[16] M.Shahrur, *al-Kitab wa al-qur'an : Qiraah Muashirah* (Damaskus : al-Ahalli Li Thibaah,1990),h.44.

nash al-kitab saja.[17] Jadi, jika terdapat perbedaan penafsiran, hal itu berarti bukan deviasi makna tetapi terjadi perluasan makna demi kepentingan kebutuhan umat Islam. Hal ini juga berarti bahwa teks itu lahir bukan untuk teks itu sendiri, tetapi lebih kepada kebutuhan pembaca teks itu.[18]

Terkait dengan persoalan ini, Fazlur Rahman, pemikir kenamaan Pakistan, mencoba menawarkan gagasan pembaharuan metodologi tafsir al-Qur'an. Hal ini didasari atas suatu kenyataan bahwa dalam dunia tafsir al-Qur'an tidak ditemukan dinamika sehingga tafsir-tafsir yang dihasilkan tidak memberikan suatu *weltanschauung* (pandangan dunia) yang pada gilirannya tidak memenuhi kebutuhan umat Islam itu sendiri.[19] Kelemahan ini menurut Fazlur Rahman adalah akibat penafsiran yang sifatnya parsial dan pendekatan yang dipakai masih bersifat "atomistik".[20] Rahman kemudian menawarkan metode hermeneutika dalam melihat teks tanpa merupakan latar belakang munculnya teks itu sendiri. Ide cerdas Fazlur Rahman ini dipertegas oleh Farid Esack, tokoh Afrika Utara, yang mengatakan bahwa historisitas teks menjadi penting ketika ia ingin diterjemahkan apalagi dalam situasi masyarakat yang kontemporer.[21]

Dalam konteks ini, proyek *Qiraah Mu'ashirah* yang dicanangkan M. Shahrur menemukan relevansinya. Proyek

[17] *Ibid.,*

[18] Hal ini juga biasa terjadi pada studi Islam konvensional yang lebih menekankan pada aspek normativitasnya dibandingkan dengan historisitasnya. Realitas historis harus tunduk kepada ketentuan-ketentuan teks. Kalaupun ada kebebasan maka kebebasan itu tidak boleh melampaui teks (*beyond the text*). Dalam konteks fiqhi dan ushul fiqhi, *Maqasid al-Lughah* menjadi perhatian utama daripada *Maqasid syari'ah*. Jadi dengan demikian, kemaslahatan yang dikejar adalah kemaslahatan teks bukan kemaslahatan manusia.

[19] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Tradition* [Chicago: University of Chicago Press,1982],h.3.

[20] Atomistik yang dimaksud oleh Rahman adalah hukum-hukum seringkali diambil dari ayat-ayat yang tidak mengandung atau yang bernuansa hukum.

[21] Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 1997), h.66.

ini tidak terlepas dari pengetahuan linguistik Shahrur yang mendalam, meskipun dia seorang *engineering*, yang diadopsi dari teori kebahasaan Abu Ali al-Farisi. Shahrur mencoba menelaah setiap kata kunci dalam kitab suci yang menurutnya memiliki makna spesifik yang pada akhirnya dia berkesimpulan bahwa tidak ada kata yang sinonim dalam al-Qur'an.

## C. *Landasan Linguistik Shahrur*

Mengacu pada uraian di atas, penulis tidak ingin terjebak pada ruang statis pembahasan buku ini, Oleh karena itu, dinamika yang terjadi dalam penulisan buku ini akan menjadi warna tersendiri dalam upaya membongkar makna dibalik dekonstruksi Shahrur dalam membaca al-Qur'an. Dengan kata lain, buku ini akan mengulas issu-ssu besar pada buku al-Kitab wa al-Quran. Meskipun demikian, bukan berarti bahwa wilayah kajian buku ini tidak menyentuh buku-buku Shahrur yang lain. Hal ini dilakukan untuk melihat konsistensi Shahrur dalam membahas suatu masalah.

Shahrur dalam upaya mendekonstruksi pembacaan terhadap al-Qur'an berangkat dari sebuah kecintaan terhadap al-Qur'an sebagai mukjizat abadi Nabi Muhammad. Selain itu, Shahrur pun yakin bahwa Islam dalam hal ini al-Qur'an akan selalu relevan dengan zaman sampai hari kiamat. Dia berpendapat bahwa eksistensi al-Qur'an sebagai mukjizat dari Allah merupakan bukti ilmiah yang menuntut usaha keras para ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu untuk menguak rahasianya. *Qiraah Muashirah* sendiri yang menjadi slogan utama Shahrur mengandung arti pembacaan modern atau kontemporer. Istilah ini sebenarnya lahir untuk membedakannya dengan pembacaan klasik yang diwarisi dari ulama salaf.[22] Pembacaan modern adalah cara baca yang baru yang sesuai dengan model pengetahuan eksakta.

[22] Lihat Shahrur, *al-Kitab…*,h.32.

Singkatnya dekonstruksi Pembacaan terhadap al-Qur'an adalah pencarian model baru dalam mengkaji atau membaca al-Qur'an.

Dekonstruksi Shahrur sebenarnya tidak bisa dilepaskan dari dua teori linguistik, teori linguistik Ibnu Jinni dan teori linguistic Imam al-Jurjani. Paling tidak, tiga poin penting dalam teori Ibnu Jinni yang nantinya memberi pengaruh besar pada perkembangan pemikiran Shahrur sebagaimana berikut:

1. Perspektif Ibnu Jinni pada struktur linguistic. Hal ini tampak pada bahasannya pada wilayah struktur kata sederhana *(bunyah kalimah mufradah*). Ibnu Jinni berpedoman pada studi fonetik yang menyusun kata-kata tersebut dengan cara menyingkap aturan-aturan prinsip yang menghubungkan bentuk-bentuk fonem dalam sebuah kata. Terkait dalam hal ini, Ibnu Jinni melakukan studi terhadap bentuk-bentuk percabangan kata dan perubahan bentuk yang mungkin terjadi dalam sebuah kata. Dia menyimpulkan bahwa perubahan bentuk kata tersebut terdapat unsur yang sama, yaitu kesatuan makna.
2. Bahasa tidak tumbuh dalam satu masa, tetapi berkembang dalam kurun waktu yang berkesinambungan dan bahasa mampu menjaga keharmonisan tata bahasanya secara terus menerus.
3. Dalam aturan fonologi, Ibnu Jinni merujuk kepada karakter fisiologis manusia yang disebut sebagai indera pengucap. Hal yang sama dilakukannya dalam studi perbandingan antara bahasa Arab dan non Arab.[23]

Selanjutnya, pada teori linguistik Imam al-Jurjani, tiga poin penting juga ikut mewarnai Shahrur sebagaimana berikut:

1. Adanya relasi antara karakter struktur kata sederhana dengan fungsi transmisinya. Relasi inilah kemudian yang menjadikan kata sederhana memiliki makna dalam sebuah kalimat. Teori

[23] Ja'far Dik al-Bab, "Kata Pengantar pada buku Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*, h. 2

ini berangkat dari fungsi utama bahasa sebagai medium komunikasi manusia dengan yang lain. Bahasa adalah sebuah sistem untuk menghubungkan kata-kata

2. Bahasa merupakan bentukan sekaligus intuisi. Signifikansi bahasa tidak hanya terletak pada fungsi identifikasinya. Tetapi juga terletak pada fungsi transmisinya.
3. Makna yang melekat pada pada sebuah kata sederhana tidak mungkin lebih padat daripada makna kata sederhana yang lain, baik dalam satu bahasa maupun dalam bahasa yang berbeda, dan kalimat berita pasti dipengaruhi oleh dua entitas yang berbeda. Inilah satu-satunya cara untuk mengetahui makna kata lebih dalam.

Pada tataran praksis, teori Ibnu Jinni dan al-Jurjani saling melengkapi. Keduanya berpendapat bahwa bahasa tidak terbentuk seketika dan ada keterkaitan erat antara bahasa dan pertumbuhan pemikiran. Singkatnya, bahasa tumbuh dan berkembangan seiring dengan perkembangan pemikiran manusia.[24] Selain dua aliran linguistik diatas, tokoh linguistik lain yang ikut mempengaruhi Shahrur adalah Abu Ali al-Farisi. Ada tiga hal mendasar dalam pemikiran al-Farisi.(1). Bahasa pada dasarnya adalah bentuk sistem. (2). Bahasa merupakan fenomena sosial dan strukturnya terkait dengan fungsi transmisi yang melekat pada bahasa tersebut, (3). Adanya kesesuaian antara bahasa dan pemikiran.

Teori-teori diatas pada gilirannya memberikan kontribusi besar dalam pengembangan linguistik Shahrur. Mu'jam *Maqayis al-Lughah* karya Ibnu Faris menjadi referensi utama Shahrur dalam menganalisa kosa kata penting yang ada dalam al-Qur'an. Pilihan pada mu'jam ini dilatari atas keyakinan Shahrur bahwa mu'jam tersebut adalah represantasi dari teori-teori linguistik di atas.

[24] *Ibid.,*

### *D. Analisis Teoretis*

Sejak terbitnya karya kontroversial Shahrur yang bertajuk "al-Kitab wa al-Qur'an : Qiraah Mu 'ashirah, maka lahirlah beragam karya sebagai respon atas pikiran-pikirannya, baik berupa hujatan atau dukungan Dalam hal ini, sejauh eksplorasi dan penjelajahan penulis dalam pengumpulan bahan-bahan yang membicarakan tokoh fenomenal ini, penulis dapat memaparkan beberapa literatur sebagai berikut:

Jamal al-Banna, *Nahwa al-Fiqh al-Jadtd.* Kairo dengan terbitan Madbouli pada tahun 1996. Karya ini lahir sebagai reaksi atas karya sahrur yang menurutnya, proyek yang dibangun oleh Arkoun "miskin" acuan. Menurutnya, Shahrur terhegemoni pada *Maqayis al-Lughah*-nya Ibnu Faris sehingga nyaris mengabaikan aspek-aspek lain termasuk hadis Nabi.[25] Secara sederhana, karya ini lahir sebagai kritik terhadap pikiran Shahrur.

Salim al-Jabi', al-Qiraah Mu 'ashirah li al-Duktur Shahrur Mujarradu Tanjimin diterbitkan di Damaskus oleh AKAD pada tahun 1991. Lewat judul buku ini nampak bahwa kelahirannya untuk mengomentari secara khusus karya Shahrur. Karya ini juga bersifat kritikan dengan mengatakan bahwa gagasan Shahrur tidak lebih sebagai pengulangan teoretis yang telah dilakukan oleh ulama dahulu. Hanya saja menurutnya, Shahrur mampu menciptakan terminologi baru seperti pembagian kitab Suci.[26]

Munir Muhammad Tahir al-Syawwaf, Tahalut Qiraah Mu 'ashirah. Cyprus: Syawwaf,1993. Secara umum buku ini menyoroti hampir seluruh aspek pemikiran Shahrur terutama teori limitnya. Ia mengatakan bahwa Shahrur terpengaruh oleh filsafat Marxian terutama ketika Shahrur menghubungkan *hanifiyah dan istiqamah*.[27]

---

[25] Jamal al-Banna, *Nahwa al-Fiqh al-Jadid* (Kairo : Madbouli,1996),h.133

[26] Salim al-Jabi' , *al-Qiraah Mu'ashirah li al-Duktur Shahrur Mujarradu Tanjimin* (Damaskus : AKAD, 1991),h.15

[27] Munir Muhammad Tahir al-Syawwaf, *Tahafut Qiraah Mu'ashirah.*

Mahir Munjid yang menulis artikel dengan tajuk "Isykaliyatu al-Manhajiyah Fi al-Kitab wa al-Qur' an" dalam Alam *al-Fikr*. Secara umum artikel ini juga tidak jauh beda dengan karya-karya yang lain. Ia lahir dalam rangka kritik terhadap Shahrur terutama proyek Qiraah Muashirahnya. Bahkan dengan nada yang sedikit "sinis", ia mengatakan bahwa proyek shahrur sarat dengan kedustaan dan yang lebih parah ia menuding karya Shahrur sebagai perpanjangan tangan dari proyek zionisme *(tanfiz li Wasiyyati sahyaniiyah)*[28]

Khalid Abd al-Rahman, al-Furqan wa al-Quran. Kairo. 1994. Karya ini juga datang mengomentari pikiran Shahrur. Konsentrasi kitab ini nampak dari judulnya yaitu "al-Furqan wa al-Quran". Secara umum, yang diinginkan oleh kitab ini adalah respon balik dari pikiran Shahrur yang cenderung membedakan antara al-Quran dan al-Furqan. Kesimpulannya ia datang dalam rangka kritik.[29]

Ahmad Umran, *al-Qiraah al-Mu 'asharah li al-Quran fi alMizan*.1995. Sedikit berbeda dengan kitab-kitab sebelumnya, kitab ini nampak lebih toleran dalam menyikapi pikiran Shahrur. Hal ini terlihat ketika ia masih menjadikan pertimbangan pemikiran yang perlu ditinjau dari proyek pikiran Shahrur. Kendatipun demikian, ia tetap mengakui bahwa proyek Shahrur masih bersifat teoretis belum sampai pada tataran praktis.[30]

Halah al-'Auri. *Qiraah Kitab ai-Kitab wa al-Qur 'an* .1996. Senada dengan Ahmad 'Umran, ia juga sedikit moderat dalam mengomentari pikiran Shahrur. Hanya saja, ia tidak setuju dengan pembedaan Shahrur antara al-Kitab dan al-Quran. Kendatipun demikian, ia tetap menghargai Shahrur terutama

(Cyprus : Syawwaf,1993).h.12.

[28] Mahir Munjid, "Isykaliyatu al-Manhajiyah Fi al-Kitab wa al-Qur'an" dalam *Alamal-Fikr.* Beirut : t.p ,t.th),h.161.

[29] Khalid Abd al-Rahman, *al-Furqan wa al-Qur'an* (Kairo : t.p 1994).h.21.

[30] Ahmad Umran, *al-Qiraah al-Mu'asharah li al-Qur'an fi al-Mizan* (Beirut :t.p ,1995),h.34.

Qiraah Mu 'ashirah-nya yang menurut Halah adalah upaya kreatifitas keilmuan dalam ilmu al-Qur'an.[31]

Di antara sekian banyak karya-karya yang lahir di atas, semuanya sebagai upaya memberi komentar terhadap pikiran Shahrur, hampir seluruhnya kritikan yang dialamatkan kepada Shahrur masih bersikap negatif atau cenderung apriori dalam menganalisanya. Oleh karena itu, kehadiran buku ini, disamping sebagai pengenalan, yang paling penting adalah memberi penegasan urgensi dari "Qiraah Mu' ashirah" terutama ancangan hermeneutikanya yang menurut penulis, luput dari karya-karya di atas.

## *E. Pendekatan Metodologis*

Mengacu dari model penelitian yang bersifat literer, maka sumber data dalam penyusunan buku ini, sepenuhnya disandarkan pada riset kepustakaan (*library reseach*). Artinya data-datanya diperoleh dengan merujuk karya-karya Shahrur atau karya-karya lain baik yang memujinya maupun yang menghujatnya atau dengan kata lain semua karya yang berhubungan dengan pemikiran Shahrur terutama proyek *Qiraah Muashirah*-nya.

Dengan menggunakan trilogi metode, yaitu deskriptif, komparatif dan analisis kritis, Penulis meyakini bahwa ketiga metode tersebut saling berkait kelindan atau saling melengkapi (*mutual complementary*). Metode deskriptif yang dimaksud adalah untuk melukiskan keadaan obyek atau peristiwanya tanpa berpretensi untuk membuat kesimpulan-kesimpulan yang berlaku secara umum. Penggunaan metode ini mempunyai posisi vital dalam studi tokoh, mengingat metode ini diupayakan untuk menggambarkan peristiwa di seputar dirinya. Singkatnya, metode ini berkaitan dengan penulisan biografi.[32]

---

[31] Halah al-'Auri. *Qiraah Kitab al-Kitab wa al-Qur'an* (t.tp : t.p,1996).

[32] Andi Muawiyah Ramli, *Peta Pemikiran Karl Marx* (Yogyakarta : LkiS,2000),h.24.

Metode komparatif digunakan mengingat bahwa sosok Shahrur sebagai "pendatang baru" dalam siklus pemikiran Islam pada umumnya dan ilmu al-Qur'an pada khususnya tidak hadir dalam ruang yang hampa sejarah. Kehadirannya mewakili semangat masanya yang tentunya tidak bisa dipungkiri adanya pengaruh dari tokoh-tokoh sebelumnya dan begitupula semasanya. Oleh karena itu, metode ini mempunyai andil yang besar dalam rangka membingkai potret pemikiran Islam.

Metode analitis-historis berupaya mencermati seberapa jauh pemikirannya mewarnai dan merespon masanya dan seberapa jauh Shahrur telah menerapkan ancangan hermeneutikanya dalam pembacaan kitab suci. Metode ini juga memperlihatkan kekuatan dan kelemahan dari obyek yang dikajinya. Analitis-historis 1m pada akhirnya akan mengevaluasi kelebihan dan keterbatasan pandangan seorang tokoh.[33]

Dalam pengumpulan data, diupayakan agar data-data yang berkaitan dengan penelitian ini dapat dikumpulkan dengan semaksimal mungkin, baik yang termasuk dalam data primer maupun sekunder. Primer yang dimaksud adalah seluruh karya-karya Shahrur sedangkan data sekunder adalah seluruh karya-karya yang membahas pemikiran Shahrur serta buku-buku yang berkaitan dengan tema sentral.

Setelah pengumpulan data, maka penulis mengadakan analisa data dengan memakai tiga metode. Uraian dalam buku ini tidak lepas dari penafsiran data yang dilakukan oleh penulis. Jadi sekali lagi analisa data yang dilakukan oleh penulis tidak terlepas dari subyektifitas penulis. Namun demikian, obyektifitas tetap menjadi acuan utama.

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji serta mencari pembacaan alternatif dengan cara mendekonstruksi penafsiran terhadap al-Qur'an dan juga dalam rangka memahami lebih

[33] Anton Bakker, Ahmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta : Kanisius,1990),h.84.

dalam tentang Qiraah Mu 'ashirah Shahrur yang masih dianggap "tabu" dalam dunia pengkajian pemikiran Islam, terutama studi ilmu al-Qur'an. Penelitian ini bertujuan memperkenalkan di kalangan pemerhati dan pelanggan kajian ke-Islaman bahwa di kota Syria ada sosok yang bernama Dr. Ir. Shahrur yang menawarkan pembacaan alternatif kitab suci. Sisi lain yang dapat dilihat adalah menampakkan urgensi Qiraah Muashirah dalam studi pemikiran Islam terkhusus pada ilmu al-Qur'an.

Selanjutnya penelitian ini diharapkan berguna pada studi pengembangan pemikiran Islam yang selama ini masih "terpuruk" serta menjadi sumbangan pada khazanah intelektual Islam. Serta menjadi langkah awal dalam upaya mengapresiasi pemikiran-pemikiran "kiri" yang menjadi ciri sebuah kemajuan sebagaimana yang nampak pada pemikiran Shahrur.

## *F. Struktur Buku*

Dalam buku ini, penulis akan memaparkan lima bab dengan sistematika sebagai berikut:

Bab I, berisi tentang latar belakang masalah, rumusan dan batasan masalah, pengertian judul, daftar pustaka serta tujuan dan kegunaan penelitian. Kemudian terakhir dari bab ini adalah kerangka Isi. Poin-poin ini menjadi kerangka acuan dalam pembahasan lebih lanjut

Bab II, berisi masalah seputar pribadi Dr.M.Shahrur, potret intelektual kontemporer yang meliputi tentang, pendidikan dan karir intelektualnya, Shahrur dalam konstelasi intelektual Arab dan terakhir adalah analisis tentang karya-karyanya. Gambaran kehidupan Shahrur dalam segmen ini sangat mempengaruhi pemikiran Shahrur lebih lanjut.

Bab III, berisi tentang Qiraah Muashirah sebagai sebuah pembacaan alternatif kitab suci. Bab ini meliputi pembahasan kerangka teori pemikiran keIslaman M Shahrur, konsep umum

Shahrur tentang alQur'an, dan teori limit sebagai terobosan baru di dunia hukum Islam.

Bab IV, Qiraah Muashirah Shahrur antara realitas dan utopis. Bab ini meliputi Qiraah Muashirah sebagai alternatif hermeneutik kitab suci, evaluasi metodologi Shahrur, dan problematika sunnah sebagai metodologi.

Bab V, Bab ini dimaksudkan sebagai refleksi pemikiran penulis dalam studi ini yang terdiri dari kesimpulan dan implikasi penelitian.

LEMBAGA KAJIAN & PENGEMBANGAN SUMBER DAYA MANUSIA

# PENGURUS WILAYAH NAHDLATUL ULAMA
# PROVINSI SULAWESI SELATAN

# BAB II

# Dr. Ir. Muhammad Shahrur: Potret Intelektual Kontemporer

Geliat pemikiran Arab yang menandai dinamika dan kreatifitas pemikiran Islam tidaklah dimonopoli oleh suatu wilayah tertentu saja. Selain Mesir yang menjadi wilayah penggerak pembaharuan pemikiran Islam,[1] Syria dengan ibukota Damaskus juga terukir dalam sejarah sebagai negara yang memiliki pengaruh luar biasa dalam kancah pemikiran di dunia Islam baik dalam ranah politik, sosial, budaya dan intelektual.[2] Kota yang sempat menjadi ibukota Bani Umayah terbukti telah melahirkan pemikir dari berbagai ragam disiplin ilmu

[1] Indikasinya dapat diliihat dengan munculnya tokoh-tokoh terkini dimana gaun pernikahannya menembus dunia Islam secara umum termasuk Indonesia. Antara lain adalah Hasan al-Banna, Abdul halim Mahmud, Muhammad Quthub, Amin al-Khuli, Muhammad al-Gazali, Hasan al-Hanafi, Ali al-Harb dan terakhir tokoh yang paling heboh adalah Nasr Hamid Abu Zaid yang harus rela meninggalkan tanah kelahirannya demi kemanannya.

[2] J. Gilbert, *The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholaarship* (USA : University of Microfilm International,1997),h.1.

pengetahuan, termasuk yang paling terkini adalah Muhammad Shahrur.

Muhammad Shahriir (yang selanjutnya disebut Shahrur) masih tergolong pendatang baru dalam bursa pemikiran Islam. Kendatipun demikian, keberaniannya dalam menawarkan gagasan-gagasan segar dan relatif baru bagi telinga umat Islam mengantar dia sejajar dengan para pemikir yang lebih dulu populer sekaligus mengantarnya sebagai tokoh fenomenal dan paling kontroversial di penghujung abad XX. Karyanya yang bertajuk *al-Kitab wa al-Qur'an*: *Qiraah Muashirah* telah menjadi fenomena penerbitan yang luar biasa (*extra ordinary*).

Buku yang pertama kali diterbitkan oleh *al-Ahali al-Tibaah Wa Nasyr Wa Tauzi'* tahun 1990 ini telah mengalami cetak ulang hingga di Syria sendiri telah terjual sebanyak 20.000 examplar, puluhan ribu copy yang diperbanyak dalam bentuk bajakan, fax ataupun versi copy yang diperbanyak di Libanon, Yordan, Mesir dan Arab-Peninsula. Lewat buku ini, Shahrur dituduh sebagai agen Barat dan Zionis.[3] Mahir Munjid menambahkan bahwa hanya dalam waktu yang relatif singkat, sekitar satu setengah tahun, buku ini mengalami empat kali cetak dan beredar keluar dari wilayah Arab sendiri yaitu Iran.[4]

Respon balik terhadap buku ini, menurut Peter Clark, juga tidak kalah hebohnya. Beberapa media seperti *al-Usbu' al-Adab, Nahj al-Islam* dan *majailah al-Hilal* menjadikan ide-ide Shahrur sebagai *headline* dalam pemberitaannya.[5] Bahkan terdapat pula karya bandingan yang dipublikasikan pada tahun 1993 dengan judul *Tahafut al-Qiraah Mu'ashirah*.[6] Karya ini banyak mengulas

[3] Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice From Syria" daIam *Islam Christian - Muslim Relation*, Vol.7.No.3.1996.h.337.

[4] Mahir Munjid, "al-Isykaliyyatu al-Manhajiyyah Fi al-Kitab wa al-Qur'an : Dirasah an Naqdiyah" dalam *Alam al-Fikr* (t.p : t.tp, t.th),h.140.

[5] Peter Clark, *loc. cit*

[6] Karya ini mengingatkan kita pada polemik al-Gazali dan Ibnu Rusyd yang masing:otasing memberi term dalam judul bukunya tahafut (kerancuan).

kejanggalan aspek metodologi dan materi buku Shahrur.

Untuk lebih memahami anatomi pemikiran Shahrur, maka latar belakang pendidikan, setting intelektual sekitarnya, dan analisis terhadap karya-karyanya menjadi urgen untuk didalami. Dua aspek ini yang nantinya membentuk dan mewarnai pernik-pernik pemikiran Shahrur.

## *A. Pendidikan dan Karir Intelektualnya*

Dr. Ir. Muhammad Shahrur bin Dhaib (selanjutnya disebut Shahrur atau Syahrour dilahirkan di Syria pada tanggal 11 april 1938. Shahrur mengawali pendidikannya pada sekolah dasar dan menengah di tanah kelahirannya, tepatnya di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawakibi, Damaskus. Pada tahun 1957, ia berhasil merampungkan studinya dengan nilai yang cukup memuaskan. Minat dan hasrat yang besar terhadap pendidikan membuat dia tidak berhenti pada tingkat ini. Dengan bantuan beasiswa dari pemerintah setempat, ia berangkat ke Moskow untuk mempelajari teknik sipil (*handasah madani*).[7] Di samping terkonsentrasi pada bidang studi utamanya, suasana ideologi komunis juga ikut mewarnai perjalanan intelektualnya. Terbukti dengan kekaguman Shahrur pada ide-ide Marxis dan mendalami para tokoh-tokoh Marxis dengan tidak memproklamirkan diri sebagai penganut dan pembela Marxis.[8] Tokoh-tokoh yang menjadi idolanya antara lain adalah Hegel dan Alfred North Whitehead. [9]

---

Karya ini menurut pengamatan penulis adalah bantahan yang paling konfrehensif dan representatfi. Uraian lebih lanjut lihat, Mahamy Munir Muhammad tahir as-Syawwaf, Tahalut al-Qiraah Muashirah (Cyprus : Syawwaaf,1993).

[7] Lihat halaman terakhir dari kitab Shahrur *al-Kitab wa al-Qur'an* : *Qiraah Mu 'ashirah, op. cit*. Lihat juga Charlez Kurzman (Ed.). *Liberal Islam : A. Source Book* (New York : Oxford University Press,1998),h..139. Lihat juga Peter Clark, *loc. cit.*,

[8] Peter Clark, *Ibid.,*

[9] *Ibid.,*

Pada tahun 1964, Shahrur meraih gelar diploma dalam bidang utamanya, teknik. Pada tahun yang sama, ia pun kemudian kembali ke tanah kelahirannya dan mengabdi pada fakultas teknik di Universitas Damaskus. Pada tahun berikutnya, ia melanjutkan studi pasca sarjana di Irlandia tepatnya pada Universitas College Dublin dalam konsentrasi kajian yang sama. Selama dua tahun dalam perkuliahan formal, akhirnya pada Tahun 1967, Shahrur berhak melakukan penelitian pada Imperial College di London. Pada waktu yang bersamaan pula, tepatnya pada bulan Juni tahun yang sama terjadilah perang antara Inggris dan Syria. Dengan terpaksa Shahrur memutuskan untuk keluar dari Inggris. Kondisi ini tidak mematahkan semangat Shahrur untuk melanjutkan studi. Terbukti, ia segera kembali ke Dublin di Universitas Nasional Irlandia untuk menyelesaikan program master dan doktornya di bidang teknik dengan konsentrasi mekanika tanah dan dasar bumi. Gelar masternya didapatnya pada tahun 1969. Berselang 3 tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1972, ia pun meraih gelar doktor dalam bidang yang sama. Sejak saat itu, ia resmi menjadi dosen dengan mata kuliah mekanika tanah dan dasar bumi.[10]

Selain kesibukannya sebagai dosen, ia juga sebagai konsultan teknik pada biro konsultan teknik yang dibukanya. Pada tahun 1982-1983, ia dikirim ke Saudi Arabiah sebagai peneliti di bidangnya pada sebuah Perusahaan di Konsulat Saudi. Pada tahun 1995, Shahrur menjadi peserta kehormatan pada debat publik mengenai keIslaman di Maroko dan Libanon.[11]

Selain bahasa ibunya yaitu bahasa Arab, Shahrur juga menguasai bahasa Inggris dan Rusia. Hal inilah yang memudahkannya untuk melahap buku-buku yang berbau filsafat dan linguistik,. Pergaulannya dengan Ja'far Dek Beb - rekan sealmamater di Syria dan teman seprofesi di Universitas

[10] *Ibid*
[11] *Ibid.,*

Damaskus - memberi makna tersendiri bagi perkembangan dan perjalanan intelektual Shahrur. Dari sini Shahrur banyak menimba ilmu terutama di bidang linguistik. Bahkan dalam kitab Shahrur *al-Kitab wa al-Qur'an*, Ja'far yang memberi komentar. Pada bagian akhir dari buku ini, terdapat juga ulasan Ja'far tentang lisan Arab dan sejarah perkembangan bahasa Arab.[12]

Melihat perjalanan intelektual Shahrur, wajar kiranya kalau ia dikenal paling berani dan kontroversial. Jalur akademiknya sejak pendidikan dasar sampai pada tingkat doktor sama sekali tidak menyentuh ilmu-ilmu keIslaman sebagaimana para pemikir lain semisal Hassan Hanafi, Abed al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zaid, dan Mohammed Arkoun. Kelemahan dari latar belakang pendidikan ini menjadi dalih utama bagi para penyanggahnya. Kendatipun kritikan datang bertubi-tubi, Shahrur tetap berkarya dan terus berkreasi. Beberapa buku yang telah dilahirkannya dan sederetan artikel-artikel lepas yang dimuat dalam berbagai majalah baik yang bertaraf nasional maupun internasional.

## *B. Shahrur dalam Konstelasi Intelektual Arab*

Secara umum, para intelektual Arab mempunyai garis dan horison pemikiran yang sama yaitu merevitalisasi ajaran-ajaran Islam dalam kancah pemikiran global. Kerangka ini bila dicermati secara seksama, tidak akan terlepas dari adanya tiga interaksi tiga hal, yaitu : (1) Khasanah intelektual Islam (turats), (2) Sumber otentik ajaran Islam. (3) Fenomena peradaban Barat modern. Pergulatan terhadap tiga entiitas ini terjadi karena umat Islam dihadapkan dengan Barat yang kadangkala diidentikkan dengan "peradaban maju". Sementara di sisi lain mereka dihadapkan dengan keyakinan bahwa umat Islam mempunyai sumber ajaran Islam yang otentik yang selalu selaras dengan perkembangan

[12] Sebagai bukti lihat Bagian Akhir dari buku Sahrur yang bertajuk *al-Kitab wa al-Qur'an…op. cit*

zaman dan bersifat universal (*shalih likulli zamaan wa makaan*).[13]

3 poin di atas memberi makna tersendiri bagi para intelektual Arab sekaligus menjadi peta pemikiran Shahrur di tengah intelektual Arab Kontemporer. Turats bagi para pemikir Arab adalah prioritas utama dalam masing-masing kajiannya.[14] Apresisasi mereka pun beraneka ragam. di antara mereka pun ada yang bersifat moderat dengan penekanan pada sifat kritis terhadap turats namun tetap apresiatif. Pemikir-pemikir yang tergolong dalam kategori ini adalah Fazlur Rahman,[15] Mohammed Arkoun,[16] Hassan Hanafi,[17] Nasr Hamid Abu Zaid,[18] dan Mohammed Abed al-Jabiri.[19] Sementara itu di antara

---

[13] Kondisi ini mewariskan sikap dilematis bagi umat Islam. Di satu sisi berpegang pada amanah mempertahankan keotentikan ajaran Islam (al-Qur'an) dalam bungkusan turats (tradisi) yang sudah ada terutama turats yang ada pada keemasan Islam (klasik). Di sisi lain tetap mempertahankan ajaran Islam dengan jalan menyeleksi secara ketat terhadap turats dan menjadikan metode Barat sebagai pisau analisa.

[14] Sudah lebih puluhan buku yang lahir dan mengupas tentang tradisi (turats) bahkan bagi para intelektual arab tidak sah sesuatu karya jika tidak membahas dekonstruksi atau rekonstruksi tradisi.

[15] Sikap moderat Rahman terhadap tradisi ditunjukkan pada upayanya dalam menafsirkan ulang terhadap sejarah pemikiran Islam. Uraian lebih lanjut lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago : University Press, 1989).

[16] Apresiasi Arkoun terhadap turats dapat dibaca pada karyanya *Nalar Islam dan Nalar Modern ; berbagai tantangan dan jalan baru,* terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta : INIS, 1994).

[17] Sikap Hasan Hanafi yang moderat ini diilustrasikan pada segi tiga turats yaitu turats masa lampau, turats Barat dan realitas kekinian *(al-Waq 'al-bashiri)* . Lihat Hasan Hanafi, *Muqaddiman fii ilmi al-Istiiqrab* (t.tp : Darul al-Fanniyah,t. th),h.12. Lihat juga Hassan Hanafi, *al-Turats wa Tajdid ; Mauqifuna Min al-Turats al-Qadim* (Beirut : al-Muassasah al-Jamiah wa Nasys wa tauzi,1992),h.27-29.

[18] Nasr Hamid Abu Zaid dalam menyikapi turats diartikulasikan dalam sebuah teorinya "kritik wacana" dalam rangka melepaskan diri dari hegemoni teks-teks pengurai (al-Qur'an dan sunnah). Dari sini nampak bagaimana Nasr Hamid masih mengapresiasi tradisi dalam hal eksistensii tradisi tersebut. Uraian lebih lanjut lihat Nasr hamid Abu Zaid, *al-Nash al-Sultah al-haqiqah al-Fikry al-Diian bain Iradat al-Haimanah* (Casablanca : al-Markaz Atsaqafial-Arabiyah,1997),h.24.

[19] Lewat mega proyek "kritik pemikiran Arab Islam" al-Jabiri berusaha

mereka, juga ada yang bersikap liberal (sinis) terhadap turats, sehingga kadangkala mereka tidak menghadirkan turats dalam kerangka pemikiran mereka. Nama-nama seperti Mohammad an-Naim[20] dan Muhammad Shahrur[21] - yang selanjutnya menjadi tokoh sentral dalam buku - ini dimasukkan dalam kategori ini.

Dari sini tampak bagaimana perbedaan yang mendasar antara Shahrur dengan para pemikir Arab lainnya. Shahrur mencoba membaca al-Qur'an dengan kacamata zaman sekarang tanpa melacak perjalanan historisnya. Maka wajar saja, kalau Nasr Hamid Abu Zaid mengklaim Shahrur sebagai pemikir ahistoris.

Shahrur dalam menjelaskan sumber otoritas ajaran Islam juga membuat garis pemisah pemikirannya dengan intelektual Arab lainnya. Pengingkarannya terhadap hadis (verbalisasi sunnah) dan menjadikan sunnah sebagai metode penafsiran[22] serta hanya

membuat struktur pemikiran Arab Islam. Bukunya yang berkonsentrasi pada apresiasi tradisi adalah *al-Turats wa al-Hadasah* (Beirut : Markaz Dirasah Wihdah Arabiyah,1997).

[20] Abdullah Ahmed an-Naim adalah tokoh pembaharu di bidang hukum syariah dan sekaligus kawan diskusi Arkoun. Ia pernah membuat pernyataan ekstrim terhadap syariah historis dalam bukunya yang berjudul *Toward an Islamic Reformism"* bahwa selama umat Islam masih tetap setia pada kerangka kerja historis maka mereka tidak akan pernah mencapai tingkat pembaharuan. Lihat Mohammed Ahmed An-Naim dan Mohammed Arkoun, *Dekonstruksi Syariah* (Yogyakarta : LKIS,1994),h.69.

[21] Ketika Shahrur menjelaskan term "muashirah" dalam pengantar bukunya ia mengatakan "sesungguhnya al-Qur'an tidak pernah mengajarkan kepada kita untuk menjadikan turats itu sebagai wadah yang final dan suci. Ia merujuk pada QS al-Mukminun : 69) Shahrur lebih lanjut menambahkan bahwa QS al-Zuhruf : 22 yang intinya mengajak untuk menghormati tradisi tanpa mensakralkannnya dengan nada sinis Shahrur mengatakan "orang-orang yang membuat turats adalah manusia yang sama dengan kita" Uraian lebih lanjut lihat Muhammad Shahrur, Pengantar *al-Kitab*..... h.33.

[22] Sunnah yang dimaksud oleh Shahrur adalah metode interpertasi Nabi Muhammad dalam menghadapi dunia Arab pada abad ke -7. Metode ini yang menurut Sharur yang perlu ditempuh bukan materi sunnah tersebut karena menurutnya apa yang diucapkan Nabi Muhammad SAW hanya cocok pada saat tersebut. Secara langsung Shahrur mengeliminir riwayat-riwayat yang menjadi penjelasan Nabi terhadap al-Qur'an sekaligus sabda Nabi yang se1ama ini telah

memegang al-Qur'an sebagai sumber otentik ajaran Islam sekali lagi membuat dia berbeda dengan intelektual lainnya karena sepanjang pengetahuan penulis, hampir semua pemikir Arab lainnya mengapresiasi sunnah dalam arti verbal.

Pentas intelektualisme Arab membawa nuansa tersendiri bagi para pemikirnya. Mesir yang menjadi wilayah lokomotif pembaharuan pemikiran Islam sejak era Muhammad Abduh sampai pada masa Nasr Hamid Abu Zaid terkonsentrasi pada pembongkaran metodologi yang menurut para pemikir Mesir monoton pada satu titik dan tidak membuka kepada metodologi Barat terutama metodologi ilmu-ilmu sosial . Pada titik ini nampaknya Shahrur masuk dalam kategori ini. Kegelisahannya terhadap metodologi salaf "memaksa" dia melahirkan "cara baca" yang yang ia istilahkan *qiraah mu'ashirah* yang penekanannya pada prinsip-prinsip dasar dari metodologi yang sudah ada termasuk prinsip fiqhi dan aqidah. Begitu pula ia menawarkan pendekatan ilmu alam, matematika, Fisika Newton dalam menganalisa hukum Islam.[23]

Dalam hal ini, Shahrur mencoba mendekati al-Qur'an dengan pendekatan matematis. Jika dilihat pada titik ini, menurut pendapat penulis, Shahrur sejajar dengan Ahmad Khan (w.1898), pemikir dari India, yang digolongkan oleh Fazlur Rahman sebagai kelompok modernis sebagaimana dikutip oleh Greg Barton.[24] Terdapat kesamaan pendekatan ketika keduanya menjadikan saintifik (ilmu-ilmu alam) sebagai titik tolak pijakannya. Pertanyaan kemudian yang muncul, apakah kesamaan pendekatan ini menggiring Shahrur sebagai kelompok modernis padahal keduanya hidup pada masa yang berbeda.[25]

dijadikan umat lslam sebagai landasan etika. Uraian lebih lanjut. Lihat Shahrur "Kita tidak memerlukan Hadis" terj. Mohammad Zaki Husain, *http://www.is-lam@isnet.orgShahrur.html.*

[23] *Ibid..,*

[24] Lihat Greg Barton, *op. cit.,*h.154.

[25] Dalam klasifikasi Fazlur Rahman terdapat priodisasasi dalam penge-

Jawaban dari pertanyaan ini tentu saja memerlukan kajian yang lebih lanjut, karena di sisi lain, Shahrur mengkampanyekan *return to text* (kembali ke teks) sekaligus mendeklarasikan diri sebagai proklamator kelompok ini. Apa yang dimaksud kembali menurut versi Shahrur adalah upaya membaca kitab suci dengan perangkat epistemologi yang diturunkan dari teks suci (al-Qur'an al-Karim).[26] Hal ini tentu saja berbeda dengan kelompok modernis yang menempatkan rasionalitas dan empiris sebagai kutubnya tanpa memperhatikan teks.[27] Oleh karena itu, dengan alasan ini Shahrur lebih pantas digelar kelompok *neotekstualis*-sekurang-kurangnya menurut penulis - karena ia berbeda dengan kaum skripturalis-literalis yang secara ketat dan kaku berpegang pada warisan masa lalunya.

Kiranya memang sangat sulit untuk menentukan posisi Shahrur dalam potret intelektual Arab. Hassan Hanafi dalam mengklasifikasi para pemikir Arab yang direduksi dari visi-visi pemikirannya. *Pertama* adalah kelompok konservatif, *kedua* Islam Progresif dan Islam Reformis Moderat. Nama-nama seperti Abdul Halim Mahmud, Muhammad alBahy, Anwar Jundi, Rasyid Ridha dapat dimasukkan dalam kelompok pertama. Kelompok kedua yaitu Islam Progresif yang terdiri dari Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Abed al-Jabiri,

---

lompokan pada gerakan pembaharuan pemikiran Islam, yaitu: (1) Gerakan revivalis di akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 yaitu gerakan Wahabi di Arab, Sanusiyyah di Afrika Utara dan Fulaniyah di Afrika Barat, (2) Gerakan modern is yang dipelopori di India oleh Sayyid Ahmad Khan (w.1898) dan di seluruh timur Tengah oleh Jamaluddin al-Afgani (w.1897) dan di Mesir oleh Muhammad Abduh (w.1905). (3) Neorevivalisme yang modem namun nampak agak reaksioner, Almaududi beserta kelompok Jamaah Islamnya di Pakistan merupakan contoh terbaik dan terakhir (4) Neomodemisme yang dipelopori oleh Fazllur Rahman dan dikuti oleh Muridnya Nurkholis Madjid.

[26] Muhammad Shahrur, "Reading The Religious Text: A New Approach", *http://www Islam21/keyissues/modemist/*.

[27] Suadi Putro, *Arkoun tentang Islam dan Modernitas* (Jakarta: Paramadina, 1996).

Amin al-Khuli, Kamal Abdul Madjid, Fahmi Huwaidi, dan Salah al-Jursy. Sedangkan kelompok terakhir terdiri dari Hasan al-Banna, Muhammad Quthub, Malak Hifni Nasif, Muhammad al-Gazali, Muhammad Imarah dan sebagian besar pemikir Ikhwan al-Muslimin.[28]

Sayang sekali, klasifikasi versi Hassan Hanafi di atas tidak memasukkan Shahrur pada satu kelompok tersebut.- untuk tidak mengatakan tidak menulisnya. Penulis tidak mengetahui secara pasti penjelasan utamanya. Tetapi paling tidak, Shahrur yang dikenal juga membawa gagasan-gagasan baru dalam karyanya dan progresif dalam merangkai pemikirannya, maka setidaknya menurut hemat penulis, Shahrur bisa masuk dalam kelompok kedua yaitu progresif. Kendatipun Sahrur tidak menginginkan posisi tertentu. Baginya, bagaimana Islam ini tetap *shalih likulli zamaan wa makaan*.

Terlepas dari beberapa kategori di atas, Charlez Kurzman memasukkan Shahrur pada kelompok "liberal Islam".[29] Terbukti Shahrur termasuk tokoh yang diedit oleh Kurzman sebagai daftar pemikir liberal Islam[30] Kategori ini bukan berarti tidak ada masalah karena pada akhirnya Shahrur disejajarkan Muhammad Ibnu Abdil Wahab, Jamaluddin al.-Afgani, Rasyid Ridha, dan Yusuf Qardhawi - yang semunya menjadi daftar tokoh liberal oleh Kurzman - dan hampir semuanya tidak bersentuhan dengan Barat

---

[28] Lihat Hassan Hanafi, "Pengantar dalam buku Mozaik Pemikiran Islam Timur Tengah" dalam Islam Garda Depan (Bandung : Mizan,2001),h.22.

[29] Isu term "liberal" ini perlu mendapat perhatian khusus. Berawal dad terbitnya 2 buku yang masing-masing memberi label liberal pada sampulnya yaitu Charlez Kurzman, *Liberal Islam : "A Source Bok* (Oxford: University Press dan Greg Barto, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. keduanya memaknai liberal Islam sebagai konteksi Islami dengan cara mencari akarnya pada sesuatu yang Islami yakni dalam "quranic exegesis in the lives of prophet Muhammad and the early muslims" singkatnya "to examine liberal muslim in the light of Islamic Tradition". Hal ini, berarti Barat tidak dijadikan mitra dialog yang mempunyai kontribusi penting dalam kemunculan term liberal.

[30] Lihat Charlez Kurzman, *op. cit.,*h.54.

bahkan memusuhi Barat. Di sini letak problematikanya, Shahrur yang berlatar belakang pendidikan Barat meskipun dalam bidang mekanika tanah, paling tidak ia telah terwarnai dengan metodologi pemikiran Barat minimal ia telah mengapresiasinya.

Dari sini dapat dilihat bagaimana Shahrur dalam potret intelektulisme Arab relatif belum begitu banyak diperbincangkan. Ia berbeda dengan pemikir Arab lain semisal Hassan Hanafi, Nawal Sya'dawi, Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid dan Abed al-Jabiri. Diduga karena kajiannya tidak spesifik pada wilayah tertentu dengan kata lain kurang memiliki "konsekuen ilmiah" yang bisa menjadi mediasi intelektual yang kemudian bisa menyebarkan pikiran-pikirannya.

Sisi lain yang tak kalah pentingnya adalah latar belakang Shahrur yang berasal dari komunitas teknik menyebabkan kapabilitas dan akseptabilitasnya masih diragukan. Meskipun demikian, bukan berarti tawaran pemikirannya secara total diindahkan. Terbukti beberapa penulis Barat semisal Peter Clark, Dale F.Eicklman, Charlez Kurzman dan Wael B.Hallaq mengapresiasi dan banyak memperkenalkan pikiran-pikirannya. Namun sayang, gagasan-gagasannya lebih diterima komunitas Ilmiah Eropa dibandingkan di dunia Arab - sebuah lingkungan geografis dan ideologis dimana ia lahir dan besar. Lebih parah lagi dalam komunitas Arab gagasannya lebih menjadi sasaran hinaan dan hujatan dibandingkan sebagai tawaran akademis.[31]

## *C. Analisis terhadap Karya-karyanya*

Gaung nama Dr. Ir. Muhammad Shahrur memang tidaklah sebesar dan sepopuler Mohammed Arkoun (Aljazair) atau Nasr Hamid Abu Zaid (Mesir). Tetapi dalam hal-hal yang kontroversial, intelektual dan sekaligus engineering dari Suriah

[31] ….*Shahrur Islamic society has more in common with Eropean and American Country than Any in the Arab or islamic word today. He has not surprisingly, been the subject of criticism,* Lihat Peter Clark, *op. cit.,*h.341.

ini tidak kalah hebatnya.[32] Sekitar 15 buku berbahasa Arab yang telah ditulis untuk menanggapi dan menghujat pemikiran-pemikirannya.[33]

Shahrur dalam perjalanan intelektualnya, termasuk penulis yang produktif dalam melontarkan gagasan-gagasannya. Sejauh eksplorasi penulis, karya Shahrur dalam bentuk buku sebanyak lima. Dua diantaranya yang berkaitan dengan disiplin ilmunya yaitu *Handasah al-Asasah* yang terdiri dari tiga juz, *Handasah al-Turbah* yang hanya 1 juz. Sedangkan karya-karyanya di bidang ilmu-ilmu keislaman adalah *al-Kitab wa al-Qur'an: Qiraaah Muashirah* (1990).[34] *Dirasah Islamiyah Muashirah Fii Daula*

[32] Hal ini tidak bermaksud atau mengklaim bahwa Shahrur sebagai tokoh yang menyukai hal-hal yang sensasional kemudian melahirkan gagasan-gagasan controversial.

[33] Muhammad Shahrur, "Kita tidak memerlukan hadis": *http://www.Islam@isnet.org/shahrur/html*.

[34] Sebagaimana diakuinya buku ini disusun selama kurang lebih dua puluh tahun tepatnya mulai tahun 1970-1991 Dalam pengantar buku ini Shahrur memaparkan proses penyusunannya dan menjelaskan sejauh mana pengaruh rekannya Dr. Ja'far Dek. al-Beb dalam perumusan metodologi yang ia ajarkan dalam bukti tersebut Setidaknya ada 3 tahapan dalam penyusunan buku ini. *Fase pertama* (1970-1980), fase ini diawali ketika Shahrur mengambil jenjang magister dan doktornya dalam bidang teknik sipil di Universitas Nasional Irlandia Dublin. Fase ini adalah fase kontemplasi dan peletakan dasar pemahamannya terhadap az-Zikr, risalah, kenabian dan istilah-istilah dasar dalam az-zikr. Dalam kurun waktu 10 tahun tersebut Shahrur mendapatkan kejanggalan- kejanggalan dalam daftar Islam yang pada akhirnya tidak mampu menampilkan pandangan Islam yang murni dalam menghadapi problematika abad ke-20. Menurutnya hal ini dikarenakan 2 hal yaitu; *pertama* aqidah yang masih berkutat pada metodologi klasik seperti muktazilah, Asy'ariyah dan Syi'ah. *Kedua* fiqhi yang masih diwarnai oleh lima mazhab yaitu Malikiya, Hanafiyah, Syafiiya, Hambali dan Ja'fariyah. Menurut Shahrur apabila penelitian modern masih terkunkung oleh kedua hal tersebut maka studi Islam berada pada titik yang membahayakan. *Fase Kedua* (1980-1986), masa ini merupakan masa yang paling penting dalam pembentukan "kesadaran linguistiknya" dalam pembacaan kitab suci Pada masa ini ia juga berjumpa dengan term sealmamaternya yang menekuni ilmu linguistika di Moskow. Melalui Jafar itulah, Shahrur banyak diperkenalkan dengan pemikiran linguis Arab semisal al-Farra Abi Ali al-Farisi al-Jinny serta al-Jujrani. Lewat tokoh-tokoh tersebut, Sharur mengambil kesimpulan bahwa

*wa Mujtama'* (1994),[35] dan al-Islam wa al-Imran : Mandhum al-Qiyam (1996).[36]

Selain berupa buku, Shahrur juga aktif menulis artikel yang dimuat dalam jurnal-jurnal dan majalah. Antara lain dapat dilihat yaitu "The Divine Text and Pluralism in Muslim Society" dalam muslim politic report (14 Agustus 1997), "Islam and the 1995 Beijing World Conference on Woman" dalam Kuwaiti Newspaper (1998),[37] Karya terakhir Shahrur yang telah diterjemahkan dalam bahasa Inggris yaitu "Mashru' Mitsaq al-Islamy", Damaskus,1999.[38]

Sebagai langkah awal dalam menelusuri gagasan-gagasan Shahrur, maka penulis akan mengurai pokok-pokok bahasan dari tiga bukunya yang dianggap bisa mewakili inti pemikirannya.

---

tidak ada sinomitas dalam lafadh al-Qur'an. Sejak tahun 1984, Shahrur mulai menulis pikiran-pikiran penting yang diambil dari ayat-ayat mushaf. Melalui diskusi bersama Dr. Ja'far Dek al-Beb, Shahrur berhasil mengumpulkan hasil pikirannya yang masih berserakan. *Fase Ketiga* (1986-1990). Pada tahap ini pengumpulan bahan-bahan yang masih terpisah-pisah telah selesai ia lakukan. Pada tahun 1987 Shahrur telah berhasil merampungkan bab I yang berisi gagasan-gagasan dasarnya Setelah itu ia berhasil menyusun "hukum dialektika umum" yang ia bahas pada bab II. Pada tahun 1990, cetakan pertama buku ini diterbitkan dan langsung menjadi *best seller* pada tahun itu juga. Cetakan pertama ini terjual hanya dalam waktu 3 bulan. Uraian lebih lanjut lihat muqaddimah buku *al-Kitab wa al-Our'an ; Qiraah Muashirah* (Damskus: Ahali li Tiba wa Nasyr wa Tauzi, 1990). Lihat juga Dale f. Eickelman, "Muhammad Shahrur and The Printed Word", *http www/isim.net/isim/Publication/other/ shahrur*.

[35] Buku ini langsung disusul oleh penerbitan buku *Tahafut Dirasah al-Mu'ashirah fii Daulah wa Mujtama'* oleh Munir Syawwaf

[36] Lihat Syohiron Syamsuddin, "Konsep Wahyu al-Qur'an dalam perspektif Muhammad Syahrur", *Jurnal Study Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis,* vol.I.No.1.Juli.2000/h.49.

[37] Lihat Muhammad Shahrur, "Islam and the 1998 Beijing World Conference on Woman" dalam Charlez Kurzman (Ed.) *Liberal Islam* (Oxford : University Press, 1998)

[38] Buku ini telah diterjemahkan dalam bahasa Inggris oleh Dale F. Eciklemam dengan judul *Proposal for an Islamic Conenant* (2000). *http ;//www.isim/publication/other/shahrur*

### *1. Al-Kitab wa Al-Quran: Qiraah Muashirah*

Di antara karya-karya Shahrur, buku ini adalah karyanya yang paling monumental dan sekaligus paling kontroversial. Kitab ini menawarkan ide-ide segar berkaitan dengan tema-tema ilmu al-Qur'an dan konsep-konsep al-Qur'an yang berhubungan dengan teologi, hukum dan akhlaq. Meskipun sebahagian tema dan konsep yang dijadikan bahasan dalam buku ini tidak asing bagi para pemerhati dan pengkaji al-Qur'an, namun pengertian tema dan pemahaman konsep yang diberikan oleh Shahrur tetap mengandung nuansa yang berbeda dari yang ada selama ini.

Buku ini adalah hasil kegelisahan intelektual Shahrur yang tidak puas terhadap tradisi pemikiran Islam klasik dan konsep-konsep lama yang berkaitan dengan al-Qur'an. Selain motivasi ini, Shahrur juga terinspirasi oleh penderitaan yang dialami oleh bangsa Arab serta umat Islam secara umum atas ketertinggalannya. Sehingga muncul kesan bahwa bangsa Arab identik dengan keterbelakangan.

Selain pendahuluan dan konklusi, karya Shahrur ini dibagi kedalam 4 bab. Bab 1 mengupas pengertian, perbedaan dan relasi istilah-istilah yang berhubungan dengan al-Qur'an seperti *al-Kitab, ummu al-Kitab, al-Qur'an, al-Zikr, Sab'u al-Matsani, al-Nubuwwah, al-Risalah, al-Inzal dan Tanzil.*[39] Antara lain pemikiran Shahrur yang rekonstruktif dalam bab ini adalah bahwa dia tidak seperti mayoritas ulama yang membagi korpus usmani yang membagi kepada tiga kelompok ayat yaitu . (1) al-Qur'an wa sab'u al-Matsani yang menurutnya hanya merujuk kepada ayat-ayat mutasyabihat dan hanya memiliki relasi dengan konsep nubuwwah (Kenabian). Kategori ini berisi konsep umum tentang seluruh eksistensi, sejarah para nabi dan rasul (*ahsan al-qasas*) dan perubahan peristiwa alam (*tasrif al-ahdas al-tabiah*). (2) Ummu al-kitab yang semata-mata menunjuk kepada ayat-ayat

[39] Lihat Muhammad Shahrur, al-Kitab.,*op. cit.* h.11.

yang berkaitan dengan konsep *risalah* (kerasulan). Yang termasuk dalam kategori ini adalah ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum dan peribadatan (*al-hudud wa al-ibad*), hukum-hukum yang bersifat temporal dan kondisional (*al-ahkam al-marhaliyah wa al-dharfiya*), akhlak (*al-furqan wa al-khas*) dan ajaran-ajaran baik yang bersifat menyeluruh dan spesifik namun tidak termasuk dalam kategori penetapan hukum. (3) Ayat yang tidak muhkamat dan tidak pula mutasyabihat yang dikenal dengan istilah *al-kitab*[40]

Dari sini nampak bagaimana Shahrur mengawali karyanya dengan melacak kata-kata kunci yang ada dalam al-Qur'an yang menurutnya dipersepsikan secara keliru bagi sebagian umat Islam. Berangkat dari kerangka berfikir bahwa tidak ada sinonimitas dalam lafadh bahasa Arab, kemudian menelusuri aspek linguistiknya, Shahrur kemudian menyimpulkan bahwa setiap kata memiliki nuansa dan makna yang khas dan berbeda dengan yang lain. Hal ini terbukti dari uraiannya di atas pada Bab 1. Ia berusaha merekonstruksi pemahaman klasik dan sekaligus melepaskan diri dari hegemoni konsep-konsep dasar yang dibawanya.

Pada bab 2, Shahrur mengupas secara mendalam tema-tema pokok konsep kenabian yakni eksistensi alam dan masalah pengetahuan manusia. Pada bagian pertama (*al-jadal al-maddi*) yang terdapat pada alam semesta. Bagian kedua, Shahrur menganalisis konsep-konsep al-Qur'an tentang keberagaman manusia baik yang terdapat dalam dirinya maupun yang berkaitan dengan sikapnya terhadap realitas. Untuk itu Shahrur meneliti kata-kata kunci yakni *al-bashar wa al-insan, al-haq wa al-bathil, al-ghaib wa syahadah, al-fuad wa al-qalb, al-qalam wa al-alaq, dan mushahkhas wa al-mujarrad*. Menurutnya, roh bukanlah misteri dan dilandasi kehidupan melainkan ia adalah misteri kemanusiaan. Artinya, bahwa ruh yang merubah wujud

[40] *Ibid.,*

manusia dari *al-bashar* (sisi fisiologi manusia) ke wujud *insan* (kualitas manusia).[41]

Pada segmen kedua, Shahrur mulai nampak terkooptasi oleh latar belakang keilmuannya yaitu engineering. Ketika ia berbicara tentang fenomena alam yang ia istilahkan dengan keberagaman material, nampak bagaimana Shahrur berusaha memasukkan dasar-dasar ilmu alam dalam pikirannya. Dalam pikiran Shahrur semua yang ada dalam diri manusia tidak ada yang berupa misteri termasuk persoalan ruh.

Pengaruh ilmu-ilmu alam pada pemikiran Shahrur semakin jelas pada bab tiga. Shahrur mengajukan teori bahwa segala sesuatu mempunyai dua batas yaitu batas maksimal dan batas minimal. Demikian pula pada ayat-ayat yang ada dalam al-kitab.[42] Teori ini diberi nama dengan teori *huduud* yang ia bagi kepada dua yaitu *al-hadd al-adna* (batas terendah) dan *al-hadd al-a'la* (batas maksimal). Teori ini kemudian diaplikasikan pada beberapa masalah fiqhi seperti perkawinan, warisan, zakat dan jilbab. Bab ini juga membahas beberapa persoalan yang berhubungan dengan sunnah. Bagi Shahrur, sunnah hanya merupakan metode bukan verbalisasi.

Dalam bab empat, Shahrur mengupas dua pokok bahasan yang terdapat dalam al-Qur'an yakni kebutuhan manusia yang mencakup kebutuhan ekonomi dan keindahan dan kisah-kisah nabi terdahulu. demikianlah, Shahrur dalam sistematika bukunya dan pokok-pokok bahasan yang menjadi pilihannya.

Secara garis besar bisa dikatakan bahwa Shahrur dalam mengkaji ayat-ayat al-Qur'an menggunakan filsafat bahasa dengan mendalami kata-kata kunci yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an baik melalui pendekatan sintakmatis maupun

---

[41] *Ibid.,*h.304.

[42] Shahrur mencontohkan 13 tabiat alam yang berlimit. Misalnya puncak tertinggi di bumi adalah puncak gunung everest di Himalayah dan yang terendah ialah pantai laut mati di Yordania.

paradigmatis. Sintakmatis berarti memandang makna setiap kata pasti dipengaruhi oleh kata-kata sebelum dan sesudahnya. Sedangkan paradigmatis memandang bahwa suatu konsep tema tertentu tidak bisa dipahami secara konfrehensif kecuali jika dihubungkan dengan tema-tema lain baik yang antonim maupun yang berdekatan maknanya. Kolaborasi antara argumentasi qurani dan logika merupakan fenomena obyektif Shahrur. Begitu pula skema-skema eksakta seringkali ditampilkan untuk memudahkan pembaca dalam memahami konsep-konsep baru yang ia tawarkan. Hanya saja, Shahrur dalam membahas suatu tema seringkali tidak tuntas dan tidak konfrehensif. Terlepas dari kontroversi di atas, buku tersebut sangat penting untuk pengkaji Islam.

### *2. Dirasah Islamiyah Muashirah Fii Daula Wa Mujtama'*

Buku ini adalah karya kedua Shahrur dari proses pembacaan kontemporernya. Pertama kali diterbitkan pada tahun 1994 oleh *Ahali wa Nasyr wa Tauzi'*. Dibandingkan dengan karyanya yang pertama yang membutuhkan waktu 20 tahun, Shahrur pada karyanya yang kedua hanya membutuhkan waktu 4 tahun untuk menyelesaikannya. Hal ini tidak berarti bahwa muatan yang dikandung buku ini tidak memberi nuansa khas dari pemikiran Shahrur. Terbukti dengan lahirnya suatu buku yang menantang kitabnya yaitu *Tahafut al-Dirasah Islamiyah al-Muashira Fii Daula wa Mujtama'* oleh Munir Syawwaf.[43] Meskipun demikian, buku kedua Shahrur, tingkat resistensinya jauh lebih rendah dibandingkan dengan karya pertamanya. Secara umum buku ini berusaha menyoroti arkeologi pemikiran tentang *daula wa mujtama'*. Buku ini terdiri dari 9 pasal yaitu konsep *al-usrah,*

[43] Diantara penyanggah pikiran-pikiran shahrur. Mahamy Munir adalah tokoh yang paling produktif dalam merespon pikiran Shahrur. Dua bukunya yang lahir untuk menghantam buku Shahrur semuanya diberi label *tahafut.*

*al-ummah. al-qaumiyah, al-sya'biyah, al-tsaurah, al-hurriyah wa dimokratiyah, al-istibdad dan al-jihad.*

Dalam pandangan Shahrur, ada 3 kelemahan dalam pemikiran Islam sehingga konsep politik Islam tidak mengalami perkembangan. (1) adanya asumsi yang membumi dalam tubuh umat Islam bahwa apa yang telah dihasilkan oleh para sahabat adalah dasar politik Islam tanpa mengetahui bahwa hal tersebut adalah ijtihad semata.(2) Tidak adanya pemikiran untuk menelaah kembali ushul fiqhi dan tasyri' Islam sehingga apa yang diwarisinya dianggap sebagai kebenaran mutlak. (3). Ketergantungan terhadap individu (pemerintah) masih dipertahankan sehingga target kesejahteraan itu menjadi "nasib". Jika kebetulan perintahnya baik maka segala urusan menjadi baik tetapi jika tidak maka yang terjadi sebaliknya.[44]

Shahrur dalam buku ini berusaha mengungkap bahwa dalam sejarah umat Islam tidak dikenal fiqhi undang-undang. Dengan nada yang sedikit ekstrem, Shahrur mengatakan "jangan mencari fiqhi perundang-undangan dalam turats Islam karena hal tersebut tidak ada"[45] Dari sini Shahrur berusaha mengeliminir proses sejarah kehidupan umat Islam yang menurutnya tidak ada kebebasan berfikir di dalamnya. Hal ini disebabkan pengaruh qadha dan qadar yang luar biasa.

Filosofi *al-usrah* (keluarga) dalam sejarah pemikiran manusia memiliki persamaan dengan binatang mulai dari tata cara hidup, makan dan tempat tinggal. Hanya saja dengan akalnya, manusia mampu mengembangkan konsep keluarga sehingga pada akhirnya meninggalkan cara-cara kebinatangan.[46] Dari

[44] Muhammad Shahrur, *Dirasah Fii Daula Wa Mujtama'* (Damaskus : Ahali,1994),h.16.

[45] *Ibid.,*h.17

[46] *Ibid.,*h.47

sinilah menurut Shahrur awal timbulnya organisasi keluarga yang berkembang menjadi kebutuhan adanya *daulah* adalah secara tidak langsung, lebih lanjut Shahrur proses terjadinya *daulah* adalah alami seiring dengan perkembangan pemikiran manusia.

Hal yang menarik dalam buku ini, ketika Shahrur mengatakan bahwa Adam bukanlah nenek moyang manusia dan bukan pula seorang Nabi. Nabi pertama menurutnya adalah Nabi Nuh as. Pada masa inilah pembentukan bahasa juga dimulai. Shahrur merujuk kepada QS al-Baqarah : 213

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِين...

*Artinya: manusia itu adalah umat yang satu. (setelah timbul perselisihan), Maka Allah mengutus Para Nabi, sebagai pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka kitab yang benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. tidaklah berselisih tentang kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, Yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkann itu dengan kehendak-Nya. dan Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus.*

Shahrur dalam menerjemahkan ayat di atas bahwa konsep "ummah" sudah ada sebelum Allah mengutus nabi sebagai pembawa peringatan.[47] Pada masa Adam menurutnya, yang menjadi aktor dalam memberi peringatan adalah malaikat yang berwujud manusia yang hanya terbatas dalam membenarkan adanya Allah dan kewajiban mengetahuinya.[48]

[47] *Ibid.*,h.65.
[48] *Ibid.*,h.48.

Menurut Shahrur, al-Qur'an mempergunakan term "ummah" tidak-hanya terbatas pada alam manusia yang berakal tetapi juga meliputi alam hewan.[49] Jadi menurutnya, pada awalnya umat itu bersatu "ummah wahidah" artinya bahwa tata cara hidup pada waktu itu memiliki persamaan baik manusia maupun hewan. Periode ini menurut Shahrur ialah periode peralihan "al-fatrah intiqaliyah" sebelum masuk pada masa Nabi Nuh as sebagai nabi pertama. Masa inilah yang menjadi awal perkembangan pengetahuan dan kehadiran nabi-nabi yang membawa syariat sekaligus menjadi awal perbedaan budaya dan peradaban yang sebelumnya berada pada konsep "ummah wahidah".[50] Shahrur merujuk kepada QS Hud: 118

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ

*Artinya: Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka Senantiasa berselisih pendapat.*

Singkatnya menurut Shahrur, bahwa pada awalnya manusia adalah umat yang satu. Tercermin dalam ayat كا ن النا س أمة واحدة . Kedatangan Nabi Nuh dengan nabi-nabi lain yang masing-masing membawa syariat yang beraneka ragam menjadi awal lahirnya masyarakat (mujtama' *insan*). Terbukti pada lanjutan ayat فبعث الله النبيين مبشرون و منذرين. Potongan ayat ini seakan-akan bermakna manusia terpecah-pecah akibat diutusnya nabi-nabi dan rasul. Namun demikian menurut Shahrur, perpecahan atau perbedaan antara manusia diberikan solusi oleh Allah SWT, tercermin dalam lanjutan ayat وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوافيهTuhan menurunkan al-kitab sebagai "obat penawar" bagi manusia yang sering konflik.

Term إختلفوا menurut Shahrur adalah perseteruan antara

[49] Lihat QS al'An'am : 37

[50] Lihat Shahrur, Dirasah.., op. cit.,h.67.

satu kelompok dengan kelompok yang lain. Pada lanjutan ayat yang berbunyi وما اختلف فيه إلاالذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات hal ini merupakan penegasan bahwa kelompok yang sering berbeda adalah kelompok yang diutus kepadanya nabi. Jadi *al-bayyinat* menurut Shahrur adalah *al-Mubuwwat*, Namun pada akhirnya, Allah sendiri yang akan memberi petunjuk dari apa yang mereka perselisihkan tentang kebenaran itu;

فهدي الله الذين أمنوا لماا ختلفوافيه من الحق.[51]

Apa yang ditempuh oleh Shahrur di atas mengingatkan penulis bagaimana cara kerja metode tahlili.[52] Ia berusaha mengurai kata demi kata dalam suatu ayat. Hanya saja Shahrur tidak bisa dikategorikan menganut metode tahlili karena ia tidak konsekuen dalam menerapkannya. Begitupula, ia sama sekali tidak menggunakan riwayat baik dalam kerangka acuan maupun sebagai azas legitimasi sebagaimana pengertian metode tahlili. Begitu pula, ia terkadang dalam berbagai uraiannya dalam berbagai uraiannya dalam buku ini memakai metodologi maudhui yang menelusuri kata-kata kunci dalam al-Qur'an yang berkaitan dengan suatu tema. Hal ini nampak ketika Shahrur dalam bab selanjutnya membahas tema *al-qaum*. Ia mengumpulkan kata-kata *al-qaum* dalam al-Qur'an sehingga pada intinya menyimpulkan bahwa yang dimaksud dengan *al-qaum* adalah kelompok-kelompok yang ada dalam umat. Dalam membedakan dengan *al-qaum* dan *al-ummah*, Shahrur memberi contoh sebagaimana tergambar dalam skema berikut:[53]

بنو هاشم ←——— أهل محمد ص م

[51] Lihat *ibid.*,h.71,78.

[52] Tahlili ialah suatu metodologi tafsir yang menguraikan secara detail kata demi kata, ayat demi ayat dan surah demi surah yang ada dalam al-Qur'an dari awal hingga akhir. Metode ini dibagi kepada dua yaitu tafsir bil ma'sur dan tafsir bi al-riwayah

[53] Muhammad Shahrur, Dirasah.., *op. cit.*,h.77-78.

قريش ← عشيرة محمد (وأنزل عشيرتك الأقربين)

العرب ← قوم محمد مسلمين وغير مسلمين

المسلمون ← أمة محمد وهم من قوميات مختلفة

Begitulah Shahrur dalam membahas salah satu tema penting yang ada dalam bukunya. Secara umum pendekatan bahasa masih mewarnai pemikirannya. Semua kata-kata kunci dilacak dari segi filsafat bahasa dan mengacu pada satu keyakinan bahwa pada setiap kata memiliki dengan kata yang lain memiliki keterkaitan yang erat. Dengan kata lain pendekatan sintakmatis dan paradigmatis masih mewarnai buku keduanya.

### *1. Al-Islam wa al-Iman : Mandhum al-Qiyam*

Buku ini adalah buku ketiga Shahrur yang juga diterbitkan oleh Ahali pada tahun 1996, kurang lebih dua tahun setelah terbitnya buku keduanya. Buku yang setebal 401 halaman ini secara umum menyoroti dua tema besar yaitu (1) Konsep *al-Islam wa al-Iman* yang diperkuantya dengan mengkaji ulang ayat-ayat al-Qur'an dengan enam tema yakni *al-islam, al-iman, al-ihsan, alkitab, ai-faridah, ai-wasiyah dan ai-mauidha.* sedangkan pada bab kedua, Shahrur mencoba mereinterpretasi terhadap tema-tema al-ibad yang dikontraskan dengan *al-abid, syahada* dan *al-ghaib, al-abawain dan al-walidain*, tema *az-zanb* yang dikomparasikan dengan tema sayyi'ah.

Merujuk kepada ayat-ayat yang menjadi referensinya, Shahrur memaknai Islam sebagai penyerahan dan ketundukan kepada Allah yang disyariatkan kepada seluruh umat manusia sejak masa Nabi Nuh as sampai masa Nabi Muhammad saw

dan mengalami proses akulturasi dan asimilasi.[54] Islam dalam pengertian ini semua agama samawi yang dibawa oleh para rasul meskipun risalah mereka berbeda-beda. Orang-orang yang berIslam pada masa Nabi Nuh as adalah mereka yang beriman kepada Allah, iman kepada hari akhir dan beramal salih. Islam pengikut Nabi Ibrahim disebut hanif. Mereka yang mengikuti syariat Nabi Musa disebut *allazina hadu*, pengikut Nabi Isa disebut *al-nasarah* dan yang mengikuti Nabi Muhammad saw disebut mukminun.

Dengan demikian, kata iman menurut Shahrur merujuk kepada ajaran-ajaran agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Dari sini dapat dilihat bagaimana Shahrur merekonstruksi pemahaman tentang prinsip-prinsip keimanan dan keislaman. Menurutnya, prinsip-prinsip keIslaman adalah iman kepada Allah, hari akhir dan beramal salih. Sementara itu prinsip-prinsip keimanan mencakup iman kepada Nabi Muhammad saw seperti shalat, zakat, puasa, haji dan musyawarah.[55]

Ketika seseorang memproklamirkan diri sebagai pengikut Nabi Muhammad maka secara tidak langsung ia telah melakukan *al-mitsaq alimani* (kontrak keimanan) sehingga dia diwajibkan untuk melakukan kewajiban agama (takalif). Kendatipun demikian, takalif menurut Shahrur mempunyai tingkatan-tingkatan. Taklif yang memakai term *al-kitab* seperti kewajiban shalat, puasa adalah taklif yang berlawanan dengan fitrah manusia. Artinya umat Muhammad melaksanakannya dengan terpaksa. Berbeda dengan taklif yang memakai term *faridhah*, ia bermakna pemberian seperti kewajiban suami terhadap isteri dan pemberian shadaqah. Adapun konsep taklif dengan term

[54] Shahrur member contoh bagaimana konsep tauhid mengalami dinamisasi berawal dari bentuk tauhid mushahkhas (tauhid personikatif) dan pada akhirnya berbentuk tauhid mujarrad (tauhid yang abstrak).

[55] Ihat Muhammad Shahrur, Al-Islam wa Mandhum al-Qiyam (Damaskus : Ahali li Thibaah wa Nasyr Wa Tauzi,1996),h.74.

*al-wasy* mengandung arti tawasul (kesinambungan, tawasul). Yang termasuk dalam kategori ini adalah berbuat baik kepada kedua orang tua, larangan membunuh anak, larangan berzina, larangan memakan harta anak yatim.[56]

Kategori pemikiran Shahrur di atas semakin memantapkan posisinya kalau ia terkoptasi oleh filsafat bahasanya yang direduksi oleh Abu Ali al-Farisi. Berangkat dari pemahaman bahwa semua kata dalam al-Qur'an memiliki nuansa makna khas dan berbeda, Shahrur merekontruksi semua kata yang selama ini disinonimkan. Konsekuensinya, ia pun menghasilkan kesimpulan yang berbeda dan relatif baru bagi umat Islam.

Konsep kedua, *mandhum al-qjyam* dibahas dalam buku ini dengan cukup konferehensif. Pada sub judul "al-ibad wa al-abid", ia mengdaborasi konsep al-hurriyah (kebebasan manusia) dan mitsaq al-Islam (kontrak keIslaman). Lewat pendekatan paradigmatis dan sintakmatis, ia berkesimpulan bahwa *mitsaq al-Islam* tercermin kepada pengabdian yang sepenuhnya kepada Allah dengan cara berbuat baik kepada siapa pun. Terkait dalam hal ini, Shahrur dalam sub tema "aina ya' budu Allah" bahkan menegaskan bahwa ibadah yang hakiki terletak pada penciptaan kemaslahatan di muka bumi. Salah satu contoh yang dipandang sebagai manifestasi ibadah adalah praktek pengangkatan anak (al-tabanni). Pada bagian terakhir dalam buku ini ditutup dengan diskusi antara hubungan Islam dan politik. Menurut Shahrur, Islam tidak boleh dipolitisir dan apabila ia dipolitisir maka yang terjadi adalah tindakan menyia-nyiakan Islam dan politik secara bersamaan.

Demikianlah gambaran umum 3 karya Shahrur yang juga sekaligus mencerminkan metodologi "qiraah mu' ashirahnya" terhadap al-Qur' an. Nampak bagaimana Shahrur berusaha membaca al-Quran tanpa bantuan dari metodologi tafsir yang

[56] *Ibid.,*

ada. 3 karyanya tersebut di atas "nyaris" tidak memakai riwayat dalam mengambil kesimpulan-kesimpulan dari al-Qur'an. Kata-kata kunci yang berhubungan dengan suatu tema dicopot, sana sini kemudian dipertemukan dan dikomparasikan. Metode ini ditempuh karena suatu keyakinan bahwa ayat-ayat al-Qur'an menafsirkan dengan yang lainnya. Setiap kata dalam suatu ayat akan dipengaruhi kata-kata sekelilingnya. Cara ini tentu saja relatif baru bagi umat Islam.

Begitulah gambaran karya-karya Shahrur yang mewakili pernik-pernik pemikirannya. Hanya saja, konsentrasi penulis hanya pada buku utamanya yaitu al-Kitab wa al-Qur'an: Qiraah Muashirah. Hal ini disebabkan bidang penulis pada tafsir dan bahasa Arab sementara kitab ini sarat dengan tafsiran-tafsiran kontemporer dan analisa linguistik.

## BAB III

# QIRAAH MUASHIRAH: SEBUAH PEMBACAAN ALTERNATIF

Diawali dengan suatu gugatan terhadap pemikiran Arab Kontemporer - termasuk didalamnya pemikiran Islam - Shahrur mengemukakan beberapa persoalan mendasar antara lain: *Pertama*, tidak adanya suatu batasan yang tegas terhadap metode studi ilmiah tematik sehingga tulisan-tulisan para pemikir muslim tidak sesuai dengan nash-nash suci yang terobyektivikasi dalam al-Kitab yang diturunkan kepada Muhammad saw. Padahal syarat utama dari suatu kajian ilmiah adalah studi teks yang terlepas dari belenggu klasik. Menurutnya studi teks dengan perangkat analisa ilmiah merupakan *conditio sine qua non* terhadap pembacaan teks yang tak berpihak (*'adamu al-inhiyaz*)

*Kedua*, adanya standar penilaian masa lampau terhadap suatu persoalan sekarang. Dari sini kemudian Shahrur menolak analogi atau *qiyas* dalam ilmu ushul fiqhi yang bekerja lewat teori komparasi. Menurutnya tidak mungkin membandingkan suatu obyek yang baru dengan mengacu pada obyek yang lama seperti

pada persoalan khamar dan narkoba yang memiliki interval waktu yang sangat jauh.[1]

*Ketiga*, ketiadaan manfaat filsafat modern karena masih ditempatkan pada sasaran penentuan salah dan benar mulai sejak Periode Yunani sampai pada abad modern. Jadi tidak mungkin dikatakan lebih lanjut Shahrur, bahwa apa yang diwariskan oleh filsafat adalah suatu entitas tersendiri yang berbeda dengan Islam sebagai entitas lain. Padahal keduanya menurut Shahrur adalah merupakan suatu rangkaian yang terkait kelindan. Pemanfaatan filsafat ini terutama filsafat humanisme dapat membangun kesadaran dialogis (al-falaul al-ijaby) dalam menelaah produk pemikiran manusia yang pada akhirnya akan mewujudkan sikap toleran kepada yang lainnya.

*Keempat*, belum adanya teori Islam tentang pengetahuan manusia (al-ma 'rifah al-Insaniyah) yang diformulasikan dalam bentuk modern yang digali dari al-Qur'an. Tidak adanya teori dan metodologi yang memadai, tugas Shahrur, menyebabkan umat Islam terjebak pada fragmentasi teologis dan fanatisme mazhab yang berkepanjangan yang pada akhirnya dengan mudah menuduh lainnya khurafat, bid' ah, zindiq dan idiom-idiom mengerikan lainnya. Kelima, tidak adanya rumusan fiqhi baru yang lahir dan dilandasi dengan metode Barat seperti penggunaan aplikasi matematika Newton dalam merumuskan hukum Islam.[2]

Dari kelima persoalan di atas, Shahrur kemudian menawarkan suatu pembahasan mengenai problematika pengetahuan manusia yang didasarkan pada premis-premis ilmiah[3] abad ke-20. Teori

---

[1] Lihat Muhammad Shahrur, *al-Kitab…*,h.30.

[2] Lima persoalan ini juga menjadi analisis Mahir Munjid dalam karyanya yang bertajuk *al-Isyakaliyah, op. cit.,*h.140.

[3] Istilah ini diterjemahkan dari bahasa Inggris "scientific premises" oleh Peter Clark yang mencoba menerjemahkan dari term asli yaitu "al-ardiyyah al-ilmiyyah dan al-ardiyyah al-ma'rifiyah". Apa yang diinginkan oleh Shahrur dari penggunaan term tersebut tidak lain adalah perangkat-perangkat sains yang berkembang pada abad ini dalam membaca al-Qur'an. Penemuan-penemuan

ini kemudian diklaim oleh Shahrur sebagai teori otentik yang paling sempurna yang digali dari al-Qur'an.[4]

Beberapa kegelisahan Shahrur di atas yang sedikit mengganggu fikirannya menjadikannya sebagai pemikir yang sedikit berbeda dengan pemikir lain. Kegelisahan tersebut juga pada akhirnya. Terlaksanya menjadikan premis-premis ilmiah sebagai perangkat lunak (*Soft ware*) dalam membaca al-Quran. Oleh karena itu menarik kiranya menyimak kerangka pemikiran keIslaman Muhammad Shahrur sebagaimana berikut

## *A. Kerangka Teori Pemikiran KeIslaman Muhammad Shahrur*

Upaya menangkap kerangka teori Shahrur dalam pemikirannya tidak terlepas dari dua hal yaitu : 1) Polemik tentang status turats atau tradisi. 2) Slogan *Islam salih li kulli zaman wa makan*. Dua hal ini yang menjadi akar pemikiran Shahrur sehingga kerangka pemikirannya dapat terkuak.

### *1. Mengapresiasi Turafs tanpa Mengkultuskannya*

Turats[5] atau tradisi telah menjadi perdebatan ulama dan

ilmiah serta hipobuku-hipobuku baru dapat dipakai dalam upaya, mengungkap pesan al-Qur'an. Shahrur mencontohkan sebagaimana yang dikutif oleh Peter Clark teori-teori modern dalam penciptaan alam serta eksistensi hidrogen dapat dilihat pada tiga ayat pertama. QS al-Fajr. Begitu pula teori Darwin pada Surat az-Zumar. Uraian lebih lanjut lihat Clark, op.cit.,h.338.

[4] *Ibid.,*

[5] Term ini secara literal berarti warisan (heritage) atau peninggalan (legacy) yang berupa kekayaan ilmiah yang diwariskan oleh orang-orang terdahulu kepada generasi sekarang. Kata ini sering disepadankan dengan "tradisi". Hanya saja yang menjadi persoalan dalam diperbincangkan term ini adalah ruang lingkupnya. Jika merujuk kepada pemikir Syi'ah seperti Seyyed Hossein Nasr, maka makna tradisi sangat luas. Turats dalam pengertian tokoh ini adalah al-din dalam pengertian yang seluas-luasnya yang mencakup semua aspek agama dan cabang-cabangnya termasuk sunnah dalam am verbal (baca : hadis-hadis baik dari kalangan syiah maupun dari sunni. Uraian lebih lanjut lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of modern* Man diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dengan judul *Islam*

tetap menjadi tema dalam diskursus pemikiran Islam dalam dua dekade terakhir ini telah menghasilkan karya yang berjilid-jilid.[6] Tema ini kemudian menjadi common denominator untuk setiap intelektual Arab yang peduli terhadap persoalan ke-Araban dan keIslaman. Persoalan ini sebenarnya bukannya luput dari pemikir-pemikir Arab sebelumnya (era al-nahdhah). Secara implisit, topik semacam ini pernah dilontarkan oleh Muhammad Abduh dan Abdurrahman al-Kawakibi. Namun sebagai wacana epistemic masalah tersebut baru mendapat sambutan luas pada dua dekade terakhir. bahkan lebih dari itu, tema ini menjadi agenda penting dalam proyek peradaban pemikiran Arab kontemporer.

Turats yang dipahami sebagai warisan para pendahulu berupa kekayaan ilmiah akan menjadi tantangan tersendiri bagi Muhammad Shahrur. Turats yang dipahaminya sebagai produk pemikiran salaf kepada kaum khalaf dan menganggapnya hasil pemikiran manusia yang notabene relatif memaksa Shahrur untuk berfikir keras terhadap eksistensi ribuan Arab turats tentang pemikiran keIslaman yang sudah ada. Apakah *turats* tersebut dibuang atau dimanfaatkan secara maksimal? Persoalan ini sudah disadari oleh Shahrur sendiri, sehingga ia kemudian mengambil sikap tidak mengkultuskannya. Sikapnya didasarkan

---

*dan Nestapa Manusia modern* (Bandung: pustaka,1983),h.79. Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in The Modern World* diterjemahkan oleh Luqman Hakim dengan judul *Islam Tradisi di tengah kancah Dunia Modern* (Bandung: Pustaka,1994),h.3. Sementara Arkoun (pemikir Aljazair) juga menjadikan tradisi atau turats sebagai obyek kajiannya. Ia memaknai tradisi dalam dua pengertian. Pertama, tradisi dengan t kecil dan tradisi dengan Tbesar. Yang pertama memiliki makna umum dan kuno (*archaique*) yang terdapat pada semua manusia sebelum datangnya agama-agama wahyu. Sedangkan tradisi dalam makna yang ideal adalah tradisi ilahi yang tidak dapat diubah manusia. Tradisi ini merupakan pengungkapan abadi yang mutlak. Tradisi ini juga selama dua puluh tahun telah bergumul di Mekkah dan di Madinah dan telah berakulturasi dalam kancah sosial politik. Lihat Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan modernitas* (Jakarta: Paramadina,1998),h.2.

[6] A. Lutfi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam *Jurnal pemikiran Islam Paramadina. http.//www.Islamlib.htm*

pada pada dua ayat yaitu QS al-Mukminun : 24 dan QS az-Zukhruf : 22.[7]

مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ...

*Artinya: ... Kami tidak pernah mendengar seruan yang seperti ini pada masa nenek moyang kami dahulu.*[8]

بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ

*Terjemahnya: Bahkan mereka berkata "sesungguhnya kami mendapat bapak-bapak kami menganut suatu agama dan sesungguhnya kami orang – orang yang mendapat petunjuk dengan mengikuti jejak mereka.*[9]

Dua ayat di atas dijadikan rujukan utama Shahrur untuk menopang: pendapatnya dalam bersikap "*apresiatif*" pada turats atau tradisi. Nampak shahrur melepas warisan ilmiah masa lalu termasuk dalam persoalan ini adalah konteks asbab nuzul ayat di atas. ia membaca dua ayat di atas tanpa terikat oleh perangkat-perangkat penafsiran yang telah diciptakan oleh para ulama. Sikap apresiatif Shahrur dalam hal ini bersifat *ambiguitas*. Di satu sisi, ia mengapresiasinya, tetapi di sisi lain turats dalam pengamatan penulis hampir tidak diberikan tempat untuk mengatakan tidak dalam kerangka pemikiran keIslamannya. Berbeda dengan para pemikir lain - seperti Hassan Hanafi, Mohammed Arkoun, Nasr

[7] Lihat Muhammad Shahrur, al-Kitab..,op. cit.,h.33

[8] Ayat ini pada hakekatnya menceritakan kondisi pemuka-pemuka orang kafir yang tidak mau mengikuti ajakan Nabi Nuh untuk bertauhid kepada Allah SWT. Dengan nada yang sedikit menantang, mereka (pemuka kafir) mengatakan "orang ini (Nabi Nuh as) tidak lain hanyalah manusia yang sama seperti kita" Sikap ini tercermin pada awal kalimat dari ayat ini. Dari sini dapat dilihat bahwa potongan ayat di atas dilandasi oleh sikap kesombongan yang bebuntut pembangkangan kepada kehadiran Nabi Nuh as.

[9] Ayat ini juga menggambarkan bagaimana model pembangkangan kaum musyrikin dengan cara berpegang kepada tradisi lama. Mereka menganggap bahwa apa yang dibawa oleh nenek moyang mereka sudah cukup menjadi pembenaran pada agamanya serta meyakini bahwa di dalamnya terdapat petunjuk.

Hamid Abu Zaid, Mohammed Abed al-Jabiri - yang bersikap apresiatif terhadap turats namum masih menjadikannya dasar pijakan dalam pemikirannya.

Di samping itu, dalam melihat suatu turats, Shahrur menekankan "dua konteks positif yang hidup" yang disebutnya dengan istilah *al-asalain* yang harus ada pada setiap pengetahuan. Dua hal yang dimaksud adalah 1) "akar atau unsur keaslian" (*al-juzur*) yang terpendam pada masa lampau (turats), 2) "buah" (*al-thimar*) yakni unsur keaslian yang selalu hidup sampai sekarang.[10]

Ilustrasi ini kemudian dianalogikan dengan suatu peradaban yang hidup dan pada terdapat "unsur keaslian" dari peradaban dan "buah" dari peradaban yang dapat diambil manfaatnya tidak hanya satu musim saja melainkan sampai kepada musim-musim berikutnya. Selanjutnya ketika teori ini diterapkan pada peradaban Islam maka akan di dapati bahwa di sana banyak ditemukan "akar" peradaban namun sayang, buah dari peradaban itu kering sehingga tidak dapat diambil manfaatnya.[11]

Oleh karena itu, istilah *al-asala* (konteks positif yang hidup) harus dibedakan dengan istilah *al-salafiyah* (suatu ajakan untuk mengikuti model masa lampau yang mengabaikan konteks lokus dan tempus atau *space and time*). Yang diperlukan sekarang menurut Shahrur adalah al-asala, bukan al-salafyah dengan alasan bahwa adalah hal yang mustahil menarik abad ke-20 ke abad ke-7 sementara situasi dan kondisinya yang berbeda.[12] Dari sini dapat dilihat bagaimana Shahrur berupaya memotong zaman perkembangan turats atau tradisi sehingga seakan-akan teks itu hadir untuk menyapa generasi abad kedua puluh atau dengan pernyataannya yang cukup ekstrim "kita harus membaca al-Qur'an seperti kalu Nabi Muhammad baru saja wafat kemarin".

Bagaimana memperlakukan turats atau tradisi akan

[10] Muhammad Shahrur, *al-Kitab…, op. cit.,*h.34.
[11] *Ibid.,*
[12] *Ibid.,*

berjalan seiring dengan cara menghadapi dan memperlakukan teks-teks keagamaan baik yang sifatnya sakral karena berstatus wahyu maupun teks yang diproduksi oleh ulama masa lampau. Pemahaman terhadap tradisi akan berpengaruh kepada pemahaman teks keagamaan. Demikian pula sebaliknya, pemahaman terhadap teks bisa berpengaruh pada pembentukan tradisi yang ditempuh oleh Shahrur di atas dengan jalan mengapresiasi tradisi tanpa menghadirkan pada kerangka pemikirannya menggiring dia untuk merelativisasi teks-teks keagamaan yang telah diproduksi oleh ulama masa lampau. Secara tidak langsung, Shahrur juga berupaya melepas berbagai bentuk keterbelengguan termasuk belenggu teks dan tradisi.

Hal ini dilakukan oleh Shahrur untuk membongkar otoritas penafsiran yang terkadang hanya dimiliki oleh kelompok tertentu sehingga teks keagamaan termasuk al-Qur'an menjadi "corpus tertutup"- meminjam istilah Arkoun yang semula "corpus terbuka"[13]. Konsekuensinya, teks-teks keagamaan diterima dengan *taken from granted* tanpa ada proses eksplorasi kritis pada tataran epistemologinya.[14]

Jika digunakan kerangka filsafat kontemporer maka teks-teks kegelisahan itu bisa dipertajam lewat gagasan-gagasan Karl Popper, dan Thomas S.Kuhn. Dengan menggunakan kerangka Popper maka pertanyaan yang bisa dikemukakan adalah "mengapa dalam wilayah ilmu-ilmu keIslaman lebih banyak orbit "konteks justifikasi" (context of justification)

[13] Muhammad Arkoun, "Topicality of the Problem of the Person in Islamic Thought" dalam *International Social Science Journal* . 1988,420-421. Lihat juga Robert D Lee, *Overcoming Tradition and Modernity : The Seacrh of Islamic Autheticity* diterjemahkan oleh Ahmad Baiquni dengan judul *Mencari Islam Autentik : dari Nalar Kritis Iqbal sampai kepada Nalar Kritis Arkoun* (Bandung : Mizan,2000),h.165-198.

[14] Kondisi ini kemudian memaksa Abed al-Jabiri – Pemikir Maroko – untuk mengkampanyekan kritik nalar atau epistimologis. Uraian lebih lanjut lihat Mohammad Abed al-Jabiri, *Post Traditionalisme Islam* (Yogyakarta : LKIS,2000).

dari pada "konteks penemuan-penemuan baru" (context of discovery).[15] Kalau menggunakan terminologi analitik Thomas S.Kuhn, maka pertanyaan yang muncul adalah "mengapa dalam diskursus pemikiran Islam ada sebuah tendensi yang kuat untuk mempertahankan "*normal science*" bukan perburuan ilmiah untuk memasuki "*revolucionary science*".[16]

Barangkali inilah yang melatarbelakangi pemikiran Shahrur sehingga sebagian besar gagasan-gagasannya baru dan segar di telinga umat Islam. Filsafat yang digangrunginya membawa dia kepada kesadaran baru akan artifisial pembongkaran kembali terhadap metodologi pemikiran Islam yang di dalamnya terdapat pembacaan al-Qur'an.

### *2. Islam selalu shalih li kulli zaman wa makan*

Slogan Islam *shalih li kulli zaman wa makan* selalu menghiasi setiap pembicaraan tentang Islam dan senantiasa dilontarkan oleh pemikir Islam dalam rangka mensifati agama Islam atau kitab sucinya di hadapan agama ideologi lain. Slogan ini pada tataran teoritis memang begitu indah untuk dikatakan, tetapi pada tataran praktis ia belum membumi dalam segmen kehidupan umat Islam terutama ketika menghadapi persoalan-persoalan kontemporer. Slogan ini pula yang menjadi pertanyaan Sharur, apakah Islam yang dimaksud adalah apa yang termuat dalam al-Qur'an dan masa kerasulan Muhammad? ataukah Islam yang berproses dalam sejarah dan lingkungan yang berbeda?[17]

Ilustrasi itulah yang sebenarnya dirasakan oleh Muhammad Sharur meskipun ia setuju dan yakin bahwa Islam yang

---

[15] Karl R.Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London : Unwin Himann,1987).

[16] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago : University of Chicago Press,1970).

[17] Muhammad Shahrur, "The Divine Text and Pluralism in Societies" *Muslim Politic Report* . No. Juli / Agustus 1997.

diwahyukan kepada Muhammad harus mengandung pengertian *shahih li kulli zaman wa makan*. Bahkan jargon inilah yang kemudian dijadikan kerangka teori Sharur dalam membangun pemikiran Islam kontemporer. Baginya, fenomena al-kitab dihadapkan pada persoalan dilematis, apakah ia masuk dalam kategori al-turats ataukah tidak. Bila ia dimasukkan dalam kategori turats maka ia merupakan hasil cipta manusia (baca: Muhammad) dan hanya bersifat partikular yang terkait dalam konteks Arab dan hanya elevan pada abad ketujuh saja. Artinya, al-kitab tidak sesuai lagi dengan situasi dan kondisi abad keduapuluh dan pada akhirnya bagi menjadi *shalih li kulli zaman wa makan*.[18]

Tentu saja, al-kitab tidak termasuk dalam kategori turats dalam arti ia bukanlah hasil cipta manusia melainkan diwahyukan dari Allah SWT: sebagai kitab terakhir.[19] Shahrur dalam mempertegas pendapatnya menyebutkan beberapa karakteristik khas al-kitab : (1) Karena Allah bersifat mutlak, maka al-kitab-Nya harus mengandung aspek-aspek yang bersifat mutlak yakni dalam konteks isi, (2) Karena Allah tidak membutuhkan petunjuk dan pelajaran, maka al-kitab hanya sebagai petunjuk kepada manusia yang diwajibkan untuk memahaminya, (3) Adanya keterikatan antara bahasa dan pemikiran manusia sehingga al-kitab disampaikan dalam bentuk bahasa manusia dalam hal ini bahasa meskipun pada fase berikutnya al-Kitab ternyata mengandung kemutlakan *Ilahi* dalam konteks isi dan sekaligus relatifitas manusia dalam konteks pemahaman isinya.[20]

Dengan demikian, tindakan-tindakan manusia pada abad ketujuh ketika al-Kitab diturunkan merupakan suatu respon (tafsir) terhadap Islam Al-kitab). Ia bukanlah satu-satunya respon yang bersifat final terhadap Islam, melainkan suatu respon yang

[18] Muhammad Shahrur, *al-Kitab…, op. cit.,*h.35.
[19] *Ibid.,*h.446.
[20] *Ibid.,*h.36

sesuai dengan kondisi abad ketujuh. semua tindakan tersebut dengan demikian mengandung nilai turats kecuali aspek-aspek ibadah, hudud dan sirat aspek-aspek ibadah, hudud dan sirat al-mustaqim yang tidak mengikat sepanjang masa.[21] Keterkaitan antara pembaca dan teks diikat oleh suatu perubahan sepanjang abad, ia akan terus berubah.[22] Atau dengan kata lain bahwa Islam itu tetap aktual harus diartikan menerima suatu perubahan[23] begitu pula syariah Islam merupakan syariah Islam terus diperbaharui terus menerus.[24]

Inilah langkah yang ditempuh oleh Shahrur dalam upaya membangun kembali kerangka pemikiran Islam terutama pembacaan al-Qur'an. Ia memiliki gagasan-gagasan segar dalam penelitiannya tentang al-Qur'an sebagaimana tergambar dibawah yang merupakan hasil dari kerangka pemikirannya di atas.

## *B. Konsep Umum Shahrur tentang Al-Qur'an*

Bertolak dari linguistik ilmiah historis yang digunakan dalam penolakan terhadap sinonimitas bahasa sebagai premisnya, Shahrur memulai analisisnya terhadap kata-kata penting dalam kitab suci yang dalam asumsi Umum dianggap sinonim. Shahrur berusaha merekonstruksi istilah-istilah yang kadangkala membentuk weltanschaung yang ada.

Shahrur memulai mengeksplorasi kata seperti *al-Kitab*[25] dan

---

[21] Bahkan dengan perkataan yang lebih ekstrem, Shahrur mengkategorikan sunnah Nabi sebagai bagian dari respon tafsir al-Kitab yang hanya cocok dalam konteks abad ketujuh. Lihat *ibid.,*h.545-8.

[22] Peter Clark, *op. cit.,*h.451.

[23] Muhammad Shahrur, al-Kitab, *op. cit.,*h.451.

[24] *Ibid.,*h.454.

[25] Al-Kitab dalam studi bahasa Arab adalah derivasi dari kata kataba yang berarti kumpulan dari sejumlah pokok pikiran (maudhu) yang memiliki arti saling menyempurnakan. Apa yang disebut al-Kitab dalam konteks ini adalah sejumlah pokok pikiran yang di dalamnya terkandung ragam persoalan. Kitab Shaum misalnya dipahami sebagai sekumpulan persoalan yang berkaitan dengan puasa, demikian pula halnya dengan kitab al-haj, az-zakat dan seterusnya. Dalam

*al-Qur'an* yang oleh mayoritas ulama dianggap sinonim[26] serta sejumlah lainnya seperti al-Furqan.[27] az-Zikr.[28] Menurutnya, Istilah-istilah tersebut dianggap berbeda karena masing-masing kata memiliki implikasi makna yang sama sekali berbeda.

Suatu hal yang menarik dari rekonstruksi pemikiran Shahrur adalah pembagiannya terhadap kitab suci (Mushaf Usmani / Corpus Usmani ) menjadi tiga kategori ayat.

---

hal in istilah kitab yang tidak beralif lam atau dengan kata lain tidak berbentuk nakirah tidak memberikan arti yang lain sebelum digandengkan dengan kalimat lain, baik sisipan itu berupa hubungan *na't man'ut* seperti potongan ayat كتابا متشابها pada QS az-Zumar : 23 : yang begitupula dalam bentuk *mudhaf ilaih* كتاب الصلاة . Berbeda halnya dengan istilah al-Kitab yang dijadikan oleh Shahrur dengan memakai al yang menurutnya adalah kumpulan pokok bahasan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad mulai dari surah al-fatihah sampai surat an-nas yang dalam bahasa kita disebut mushaf atau al-Qur'an, corpus dalam bahasa Arkoun. Jadi apa yang kita maksud dengan terminologi al-Qur'an sama dengan al-Kitab dalam terminologi Sharur. Lihat *ibid.,h.* 51-52.

[26] Bahkan menurut Abu al-Maali Azizi ada 55 nama lain al-Quran. Uraian lebih lanjut, lihat Zarkasy, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr al-ilmiyah,1980).h.343-353

[27] Al-Furqan dalam pengertian Shahrur adalah perangkat-perangkat yang dijadikan acuan dalam membangun pranata sosial kemasyarakatan. Ia mencoba mengumpulkan term-term al-Furqan dalam al-Qur'an kemudian menyimpulkan bahwa yang dimaksud al-Furqan adalah *ten comannmandmens* (al-wasayah al-usyru) 10 wasiat yang pertama kali datang pada Nabi Musa kemudian dipertegas oleh Nabi Isa dan akhirnya disempurnakan oleh Nabi Muhammad SAW. Sepuluh wasiat tersebut adalah inti dari agama samawi karena di dalamnya terdapat ketaqwaan sosial (al-taqwa al-ijtimal) atau yang lebih populer dikenal sebagai etika (*akhlaqi*). 10 wasiat yang dimaksud oleh Shahrur terangkum dalam tiga ayat pada surat al-An'am yaitu ayat 151,152 dan 153. lihat Muhammad Shahrur, al-Kitab. *op. cit*,h.65

[28] Seperti pada term-term sebelumnya, Shahrur juga menggunakan pisau analisa tafsir maudhui dalam menganalisa term az-zikr. Ia merujuk kepada tiga ayat yang menyebutkan az-zikr yaitu QS. al-Hijr : 9,10 dan QS Shad: 1. Berdasarkan tiga analisis ayat tersebut, Shahrur kemudian menyimpulkan bahwa yang dimaksud az-zikr adalah apa yang merubah al-Qur'an yang tadinya hanya merupakan kumpulan hukum-hukum alam, peristiwa-peristiwa kemanusiaan menjadi bahasa yang dipahami oleh manusia dimana sebelumnya belum tertangkap oleh bahasa. Gagasan Shahrur ini diadopsi dari QS al-Anbiya : 10, QS al-Insirah : 4 dan QS Yusuf : 42. uraian lebih lanjut lihat ibid.,h.62.

### *1. Ummu al-Kitab (ayat-ayat Muhkamat)*

*Ummu* al-Kitab adalah apa yang diturunkan langsung dari Allah kepada ada Nabi selama 23 tahun dalam bentuk *al-inzal* dan al-tanzil[29] secara terpisahkan. Kategori ini memuat ayat-ayat yang berkaitan dengan *al-suluk al-insani* dalam bidang hukum dan akhlak dan terbuka untuk dilakukan ijtihad (bukan dalam ibadah murni) sesuai dengan kondisi dan situasi masyarakat tertentu.[30]

Hasil interaksi intelektual umat Islam dengan *ummu al-Kitab* pada suatu masa bisa jadi berbeda dengan hasil interaksi mereka yang hidup pada masa yang lain. Karena itu sekali lagi menurut dia, praktek penerapan hukum pada masa nabi (baca : sunnah)[31]

---

[29] Shahrur dalam menjelaskan makna tanzil dan inzal dalam al-Quran mengacu pada yang berbunyi إن نحن نزلنا علينا القرآن تنزيلا dan إن أنزلناه قرآنا عربيا. Shahrur mencoba mengilustrasikan ayat ini dengan proses kerja gelombang elektro magnetik dalam telepon. Jika orang berbicara lewat telepon menghubungi orang Lain di lain kota maka gelombang elektromagnetik itu menuju satelit, lantas menuju kota tersebut. Transmisi ini terjadi di luar pikiran si penelepon. Secara obyektif, fakta itu terjadi di luar diri anda. Keberadaan gelombang di luar kesadaran secara obyektif disebut "tanzil". Dan ketika gelombang itu masuk dalam pesawat telepon si obyek dan dikonversikan dalam bahasa yang bisa dipahami maka itulah yang disebut "inzal". Ini adalah kunci pengetahuan. Menurutnya, al-Qur'an telah ditransmisikan di luar diri Muhammad, bukan dari pikiran Muhammad. Tetapi al-Quran tidak dapat dipahami tanpa "Tanzil". Lihat Muhammad Shahrur, *Kita Tidak Memerlukan Hadis, http//www Islam@ isnet.org/shahrur.html.*

[30] Muhammad Shahrur, al-Kitab ... , *op. cit.,*h157-166

[31] Bagi Shahrur, term "sunnah" berasal dari kata "sanna" سن yang dalam bahasa Arab berarti kemudahan dan mengalir dengan mudah. Dalam Bahasa Arab misalnya di sebutkan ألماء مسنون yang artinya air itu mengalir dengan mudah. Dalam konteks in Shahrur memahami sunnah sebagai metode dalam menerapkan hukum-hukum *ummul al-kitab* dengan mudah tanpa keluar dari batas-batas yang ditetapkan Allah sembari mempertimbangkan kondisi obyektif dimana hukum itu diterapkan. Apa yang dilakukan oleh Nabi di Jazirah Arab pada abad ke tujuh merupakan kemungkinan pertama dialog dan interpretasi nabi tentang Islam dengan realitas Arab saat itu. Dengan demikian Shahrur menolak anggapan umum yang mengatakan bahwa seluruh tutur kata serta prilaku nabi adalah merupakan wahyu. Dengan menggunakan landasan kitab suci,

adalah hanya model awal penafsiran dan bukan satu-satunya bentuk aplikasi hukum umm *al-kitab* yang sesuai sepanjang masa.[32] Elastisitas pemahaman dan penerapan umm al-Kitab itu disebutnya dengan *hanifiyah* yang sudah barang tentu aspek-aspek istiqamah (konsitensi hukum) juga selalu memperhatikan[33] Selain bersifat elastis, *ummu al-Kitab* juga bersifat subyektif' dalam arti bahwa segala aturan hukum, norma dan akhlak yang tertuang dalam umm al-Kitab sangat tergantung kepada ikhtiar manusia[34] Semua konsep yang berkaitan dengan kategori ini merupakan hakikat al-risalah Nabi Muhammad SAW. *Ummu al-Kitab* dalam istilah lain shahrur adalah ayat muhkamat atau kitab risalah.[35]

### *2. Al-Qur'an dan Al-Sab 'u Al-Matsani*

Berkaitan dengan al-Qur'an (dalam pengertian spesifik Shahrur) salah satu bagian dari al-mutasyabihat yang diturunkan dalam bentuk *inzal* dan *tanzil* secara terpisah dari *al-lauh al-mahfud* dan dari *imam mubin*[36] bersisi dua bagian. Bagian pertama adalah bagian yang tetap dan tidak mengalami perubahan. Hal ini berupa kaidah-kaidah umum yang mengatur semua alam

---

khususnya surat an-najm ayat 3-4, Shahrur mencoba membenarkan pendapatnya sekaligus mencoba mereinterpretasi pesan ayat tersebut. Menurut Shahrur kata ganti هو dalam إن هو إلا وحي يوحي merujuk kepada *al-kitab al-munazzal* bukan pada nabi sebagaimana asumsi umum. Selain Shahrur mengatakan bahwa ayat tersebut turun di Mekah dimana saat itu arab meragukan kebenaran kitab suci, bukan meragukan interpretasi nabi terhadap kitab Hadis dan sunnah). Jika kita mencoba-Shahrur lebih lanjut- menginventarisir hadis-hadis maka kita menjumpai bahwa hampir seluruh hadis yang dikeluarkan nabi itu terjadi di Madinah, bukannya di Mekah. Lihat *ibid*.,h.545-549

[32] *Ibid*.,h.37

[33] *Ibid*.,h.445-451.

[34] Ibid, h.104-105.

[35] Lihat QS. Ali Imran : 7, QS. Hud : 1, QS. Yunus : 111, QS al-An'am : 114.

[36] Lihat Muhammad Shahrur, al-Kitab, *op. cit*.,h. 155-157.

mulai dari awal penciptaannya sampai pada hari kiamat. Adapun bagian yang kedua adalah bagian yang bisa berubah tergantung faktor-faktor alamiah obyektif yang mempengaruhinya. Yang termasuk dalam kategori ini adalah peristiwa-peristiwa alam yang spesifik seperti perubahan angin, jenis kelamin, gempa dan peristiwa-peristiwa historis (*al-qasas*)[37]

Berbeda dengan pemikir lain,[38] Shahrur ketika membahas *al-sab'u al-matsani* cenderung membedakannya dengan al-Qur'an. Ia tereduksi oleh ayat yang dijadikan rujukan para ulama dalam memperbincangkan *al-sa'bu, u al-matsani* yang berbunyi ولقد آتيناك سبعا من المثاني و القرآن العظيم.[39] Menurut Shahrur, pemisahan penyebutan antara *sab'u al-mtsani* dengan *al-Qur'an* oleh huruf atf memberi indikasi bahwa antara keduanya adalah dua entitas yang berbeda. Tuhan telah menempatkan, lebih lanjut Shahrur, *sab'u al-matsani* lebih dulu dari pada *al-Qur'an* seperti tercermin dalam ayat tersebut. Indikasi kedua menurut Shahrur bahwa tidaklah mungkin al-Qur'an menjadi komponen *al-sab'u al-matsani* karena dalam *al-sab'u al-matsani* memuat tujuh ayat[40]

---

[37] *Ibid.,h.*74-81

[38] Pemahaman ulama tafsir tentang *al-sab'u al-matsani* dapat diidentifikasi pada 5pendapat yaitu: 1) Sebagaimana dirumuskan oleh Rabi' bin Anas dan Abu Atiyah yang mengatakan bahwa *al-sab'u matsnai* adalah surah al-fatihah. 2) Sebagaimana dipahami oleh Mas'ud, Ibnu Abbas dan Said bin Jubair yang mengatakan bahwa *al-sab'u al-matsani* adalah tujuh surah panjang dalam al-Qur'an, 3) al-Sab'u al-matsani sebagai al-Qur'an secara keseluruhan sebagaimana dipahami oleh al-Dhahhak dan Shafiyah bin Abdul Muthalib. 4) Tujuh makna kandungan al-Qur'an seperti *inzar, tabsyir, amsaf, anba*' dan sebagainya.5) Tujuh karamah yang diberikan oleh Tuhan yaitu *hudan, nubuwah, rahmah, syafaqah. mawaddah, ulfa dan sakinah*. Lihat Abi Hasan Ali bin Mahmud bin Habib al-Mawardi, al-basri, *al-Nukatu wa Uyun* (*Tafsir al-Mawardi*), Jil III (Beirut: Oar al-Kutub al-Ilmiyah,t.t),h.170-171. Lihat pula Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Juz XIII (Beirut: Dar al-Fikr,tt) Lihat Juga Ibnu jarir al-Tabary, Jami' al-Bayan an *Ta'wil al-Qur'an* (Beirut: Oar al-Fikr,1980),h.51-60.

[39] Lihat QS al-Hijr : 87

[40] Tujuh ayat yang dimaksud adalah tujuh pembuka surah yaitu يس, كهيعص, المص, الم, حم, طسم, طه.

sedangkan al-Qur'an melebihi dari tujuh ayat.

Shahrur lebih lanjut mengatakan bahwa *al-sab'u al-matsani* dapat diistilahkan dengan *ahsan al-hadis* sedangkan *al-Qur'an* adalah *mustalah al-hadis*.[41] Namun demikian, Shahrur mengatakan bahwa al-Qur'an dan *al-sab'u al-matsani* juga disebut *ayat mutasyabihah* atau *kitab an-nubuwwah*.[42]

### *3. Tafsir al-Kitab*

Istilah *talsil al-kitab* juga menjadi obyek rekonstruksi terminologi Sharur. Term ini dijadikan juga istilah kunci Shahrur dalam pembagiannya tentang *korpus usmani*. Merujuk kepada beberapa ayat[43] yang menyebut secara langsung term *falsil* dan begitu pula yang seakar kata dengannya, maka shahrur menyimpulkan bahwa setidaknya ada dua pengertian yang bisa ditarik dari term ini. *Pertama*, tafsil bermakna Penjelasan atau keterangan perinci. Kategori ini memerinci kandungan arti yang ada dalam al-Quran dan ummu al-Kitab. Ia berisi ayat-ayat yang tidak termasuk ayaf muhkamaf dan tidak pula mutasyabihat.

Kedua, *tafsil* juga bisa bermakna keterangan pemisah antar sesuatu atas dasar waktu dan tempat seperti dalam istilah bahasa Arab al-fasl al- awwal dan al-fasl at-tsani Secara tersirat, terdapat interval waktu antara dua kalimat tersebut. Begitu pula dalam al-Qur'an terdapat juga interval atau pemisah waktu dari beberapa peristiwa yang berturut-turut sebagaimana dalam QS. al-A'raf: 133.

فأرسلنا عليهم الطوفان و الجراد و القمل و الضفادع و الدم آيات مفصلات فاستكبروا و كنوا قوما مجرمين (سورة الأعراف : ٣٣١)

*Terjemahnya : Maka kami kirimkan kepada mereka taufan,*

---

[41] Lihat Muhammad Shahrur, al-Kitab…, *op. cit.*,h.97.

[42] *Ibid*.,h.55.

[43] Lihat misalnya QS. Yunus : 37, QS. Yusuf : 111, QS. Hud : 1.

*belalang, kutu, katak dan darah sebagai bukti yang jelas tetapi mereka menyombongkan diri dan mereka adalah kaum yang berdosa.*[44]

Ayat di atas menceritakan rentetan peristiwa yang dipisahkan oleh waktu lewat kata *mufassalat*. Selain itu tafsil juga bisa didasarkan pada tempat (*al-makan*) sebagaimana dalam QS. al-An'am: 114 yang berbunyi:

وهو الذي أنزل آليكم الكتاب مفصلا (سورة الأنعام : ٤١١)

*Terjemahnya: Dialah yang menurunkan al-Kitab yang terpisah-pisah*[45]

Ayat di atas menjadi isyarat bahwa al-Kitab diperinci atau dipisahkan menjadi 114 surah. Allah seakan-akan mengatakan bahwa al-Kitab tersusun atau terpisahkan pada dua pasal atau beberapa pasal. Hal ini juga menjadi indikasi bahwa pemisahan ayat-ayat al-Kitab adalah *tauqifi* begitu pula jumlah ayat dan pengaturannya.[46] Maka dari itu, nampak surah al-baqarah terdiri dari 286 ayat, Ali Imran 200 ayat dan semua kontinuitas ayat pada setiap surah disusun tidak berdasarkan urutan turunnya melainkan tersusun sebelumnya atas dasar sebagai wahyu.[47] Shahrur kemudian menyimpulkan bahwa ayat-ayat tafsil al-kitab tidak ada hubungannya dengan *lauh mahfud* atau *imam mubin*.[48] Konsep dasar Shahrur ini tergambar dalam lampiran tesis ini.

Demikianlah rekonstruksi terminologis yang ditawarkan Shahrur dalam pembacaan alternatifnya terhadap kitab suci. Tentu saja, tawarannya membawa nuansa baru dalam studi ulum

---

[44] Lihat Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta : Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an,1985),h.241.

[45] Terjemahan penulis

[46] Lihat Muhammad Shahrur, al-Kitab…, *op. cit.,*h.115

[47] *Ibid.*, h.121. Hal ini menurut Shahrur, dipertegas dalam QS. Hud : 1 yang berbunyi الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لد حكيم خبير

[48] Ibid.,h.122.

al-Qur'an terlepas apa kita setuju atau tidak. Suatu tindakan yang bijak jika gagasan-gagasannya tidak dibawa kepada areal benar dan salah apalagi sampai kepada sasaran hujatan. Pikirannya adalah kreatifitas ulum al-Qur'an yang perlu diapresiasi terutama dalam konteks pemikiran Islam yang selama ini sunyi dari dinamika dan kreatifitas.

## *C. Teori Limit: Terobosan Baru dalam Hukum Islam*

Shahrur dalam pemikirannya meyakini bahwa alam sebagai kitab Tuhan yang tidak tertulis tidak mungkin bertentangan dengan al-Qur'an sebagai kitab yang tertulis. Menurut Shahrur, bahwa alam ini memiliki batas-batas maksimal dan minimal. Ia mencontohkan bahwa alam ini memiliki 13 tabiat alam yang berbatas misalnya puncak tertinggi di bumi adalah puncak Everest di Himalaya dan yang terendah adalah pantai laut mati di Yordania. Dasar pemikiran ini kemudian yang diaplikasikan dalam ayat-ayat al-Qur'an yang berbau hukum.

Teori ini didasarkan pada asumsi bahwa Tuhanlah yang menentukan batasan-batasan dalam pelaksanaan syadah. Hubungan dialektis antara *hanifiyah*[49] dan istiqamaji[50]. Dua kata ini tersebar di berbagai tempat dalam kitab suci yang menurut pandangan Shahrur memberikan arti yang bertentangan. *Istiqamah* berarti bersungguh- sungguh atau berupaya mencari jalan yang lurus, sementara *hanifiyah* berarti penyimpangan dari kesungguhan atau penyimpangan dari jalan yang lurus. Dua kata kunci ini menjadi inspirator dalam memahami konsep hudud

[49] Term ini tersusun dari 3 huruf yaitu ف ن خ yang dalam bahasa berarti cenderung atau الميل (miring, condong atau bengkok). *Al-hanaafi* berarti kaki yang bengkok ke dalam أعوجاج في الرجل إلي داخل. Uraian lebih lanjut lihat Ibnu Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lugah* Juz. II (Mesir : Maktabah al-Khainji,1981),h.110-111. Lihat pula M. Shahrur, al-Kitab…, *op, cit.*,h.448.

[50] Kata ini memiliki dua pengertian. Pertama berarti sekumpulan orang atau (Qaum) yang merupakan bentuk jamak dari kata إمرئ (orang atau individu). Kedua, berarti الأنتصاب (tegak lurus) dan العزم yang berate keteguhan hati.

Shahrur.

Istilah ini menurut Shahrur sekalipun bertentangan namun saling menyempurnakan. Ia menjelaskan bahwa *hanifiyah* merupakan kualitas alam. Artinya, unsur tersebut secara intrinsik berada dalam alam material efektif. Secara alamiyah, segala sesuatu di alam ini akan senantiasa berubah. Tegasnya segala entitas material yang ada di jagad raya ini memiliki watak berubah-ubah.[51] Kenyataan ini akan berimplikasi tadinya perubahan dan pergeseran dalam hukum, tradisi, kebiasaan dan serupa dengan itu. Kondisi ini memerlukan controller sebagai upaya pegendali perubahan-perubahan tersebut. Dalam hal ini, menurut Sharur, *Istiqamah* sebagai solusinya yang menurutnya sebagai simbol segala sesuatu yang tidak berubah, permanen, dan stabil yang dalam istilah Shahrur *sirat al-mustaqim*.[52] Jadi dalam hal ini, *istiqamah* bukanlah kualitas natural sebagaimana hanifiyah melainkan sebagai *divinely ordained* (dekrit ilahi).

Pada dasarnya teori limit ini, merupakan "dekrit ilahi" (*divine Decree*) yang digambarkan oleh Tuhan dalam seperangkat wahyu-Nya dalam al-Qur'an. Teori ini berisi seperangkat aturan yang digambarkan dalam *al-had al-adna* (batas minimal) dan *al-had al-a 'la* (batas maksimal) yang dapat dijadikan sandaran dalam aktifitas manusia.

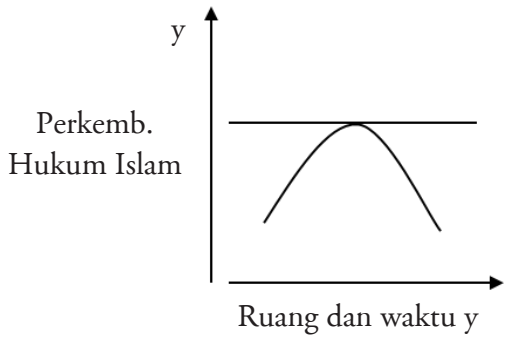
Selanjutnya, penulis akan mengurai batas-batas (*al-had al-adna dan al-had al-a'la*) yang dimaksud oleh Shahrur dengan memakai analisa matematika Newton (*tahlil ai-riyadhi*) sebagai berikut.

---

[51] Muhammad Shahrur, al-Kitab…, *op.cit*.,h.449.

[52] *Ibid*.,

### *1. Balas Maksimal*




**Posisi Pertama**, Daerah hasil (range) dari persamaan fungsi Y (Y= f(x) berbentuk garis lengkung yang menghadap garis lengkung yang menghadap kebawah (kurva tertutup) yang hanya memiliki satu titik balik maksimum terletak berhimpit dengan garis lurus yang sejajar dengan sumbu x dalam istilah Shahrur, posisi pertama yang dicirikan dengan adanya satu titik balik maksimum ini disebut sebagai *Halatul had ala 'la* (Posisi Batas Maksimun).

Salah satu ayat yang menjelaskan posisi batas maksimal adalah surat al-Maidah ayat 38 tentang hukuman pencuri baik laki-laki maupun wanita.[53]

والسارق والسا رقة فاقطعوا أيد يهما ... (سورة الماءدة:38)

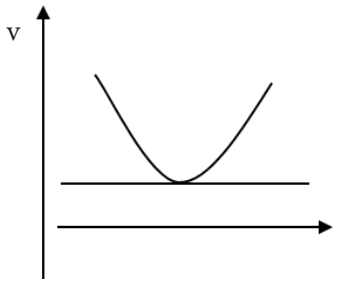
*Terjemahnya: Pencuri laki-laki dan pencuri perempuan, potonglah tangan keduanya ...*[54]

Dalam ayat ini dijelaskan bahwa hukum terberat sebagai hukuman maksimal bagi pencuri adalah pemotongan kedua tangan, tertera pada penggalan ayat "Assariqu was sariqotu laqthou aidiyahuma ....." Oleh karena itu pemberian hukuman

[53] Lihat Muhammad Shahrur, al-Kitab.., *op. cit.*,h.455.
[54] Terjemahan penulis

yang lebih berat dari potong tangan, seperti potong kaki hingga dibunuh berdasarkan prinsip ini tidak boleh diberlakukan kepada pencuri. adapun pemberlakuan hukuman yang lebih ringan dari itu seperti denda, kurungan, dipermalukan hingga dimaafkan terbuka luas. Karena ayat diatas tidak memberikan batas minimal hukuman bagi pencuri. Dalam hal ini, menurut Shahrur, kewajiban ahli hukum Islam untuk menentukan kategori tindak pencurian yang memenuhi syarat pemberlakuan hukuman maksimal yaitu potong tangan. Demikian selanjutnya mereka juga menentukan kategori-kategori lain yang memungkinkan untuk mendapatkan hukuman yang lebih ringan, tentunya disesuaikan dengan kondisi sosio kultural masyarakat setempat.

### *2. Balas Minimal*




**Posisi Kedua,** selanjutnya disebut Halatul had al adna (Posisi Batas Minimal) adalah range yang berbentuk kurva terbuka yang memiliki satu titik balik minimum yang terletak berimpitan dengan garis lurus sejajar dengan sumbu x.

Posisi ini berlaku pada ayat tentang wanita-wanita yang dilarang menikahi (*ayatul maharim*) yang dijelaskan oleh Allah dalam Quran Surat An-Nisa ayat 22 -23 yang berbunyi :

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ . فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا

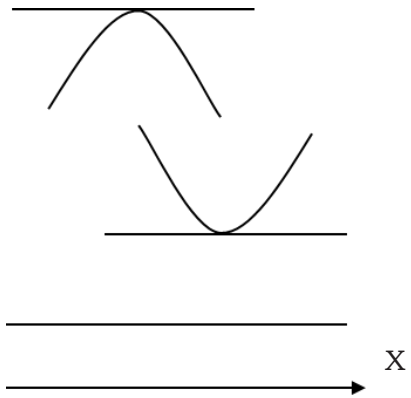
وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

*Terjemahnya : Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayah-ayahmu, terkecuali pada masa yang lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci oleh Allah dan seburuk-buruknya jalan. Diharamkan atas kamu mengawini ibuibumu, anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan, saudara-saudara ibumu yang perempuan, anakanak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki, ibu-ibumu yang menyusuimu, saudara perempuan sesusuan, mertuamu, anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campuri, tetapi jika kamu belum mencampurinya maka tidak berdosa kamu mengawininya, menantumu dan begitu pula mengawini dua perempuan yang bersaudara kecuali yang telah terjadi pada masa lalu, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

Menurut Shahrur, wanita-wanita yang termasuk keluarga dekat (*alaqoib*) yang berjumlah 14 pihak sebagaimana tertera dalam ayat di atas adalah batasan minimal yang ditetapkan oleh Allah bagi wanita yang dilarang untuk dinikahi. Sementara Shahrur menambahkan wanita yang tidak boleh dikawini ialah sepupu (anak paman atau bibi) yang mana menurut pandangan Shahrur akan menghasilkan keturunan yang lemah fisik dan mentalnya. Hal ini diperkuat oleh hasil penelitian kedokteran

yang mengatakan bahwa keturunan yang dihasilkan dari dua sel darah yang dekat akan menghasilkan keturunan yang lemah fisik dan mentalnya, dan hal ini memungkinkan menghasilkan keturunan yang cacat. Demikian pula ini terkait dengan persoalan waris, yang akan memperumit pembagiannya. Selain Surah An-Nisa 22-23 di atas, ayat-ayat lain yang (memuat) prinsip posisi batas minimal antara lain, Surah al-Maidah ayat 3 tentang jenis makanan yang dilarang, al-Baqarah ayat 284 tentang hutang piutang dan Surah al-An'am tentang pakaian wanita.[55]

### *3. Balas Maksimal Sekaligus Minimal*




**Posisi Ketiga**, yaitu *Halatul haddaini ala '1 wal adna ma 'an* (Posisi batas Maksimal dan minimal bersamaan), rangenya berupa kurva gelombang (gabungan antara kurva tertutup dan terbuka) yang memiliki sebuah titik balik maksimum dan sebuah titik balik minimum, keduanya terletak berhimpit pada garis lurus sejajar dengan sumbu x.

Ayat yang menjelaskan adanya posisi ini adalah al-Qur'an Surah *an-Nisaa* ayat 11-14 tentang pembagian harta waris untuk pihak laki-laki dan perempuan.

[55] *Ibid*.,h.453.

يوصكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين... (الماءدة : ١١)

*Terjemahnya: Allah mensyariatkan bagian tentang (pembagian harta pusaka) anak-anakmu. Yaitu bagian satu untuk laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan.*

Ayat 11 di atas menjelaskan perbandingan maksimal bagi laki-laki batas minimal bagi perempuan adalah 2:1. Jika hal ini diprosentasikan maka laki-laki akan mendapat 66,6% dan perempuan akan mendapat 33,3% sebagai batas minimal. Jika pihak laki-laki mendapat 75% dan pihak perempuan mendapat 25% maka ketentuan itu melanggar batas ketentuan Allah. Karena 66,6% merupakan batas maksisimal berarti bagian terbesar yang boleh diterima laki-laki adalah 66,6%% dari harta waris. Sementara pihak perempuan paling sedikit (miinimal) menerima 33,3% dari harta warisan. Namun jika laki-laki mendapat bagian 60% misalnya, dan itu berarti lebih sedikit dari hak asalnya (66,6%) dan perempuan mendapat 40% yang mana itu lebih banyak sedikit dari bagian asalnya (33,3%) pembagian tersebut sangat terbuka luas penerapannya, sesuai kondisi yang menyertainya.[56]

Pembagian semacam ini tidak berarti melanggar ketentuan Allah karena masih berada dalam lingkup batasan Allah. Menurut Shahrur, prinsip yang dianut dalam pemberlakuan harta warisan ini adalah prinsip salin mendekat (taqrib) hingga pada level yang sama secara penuh antara pihak laki-laki dan perempuan, yaitu masing-masing mendapat 50% (1:1)[57]

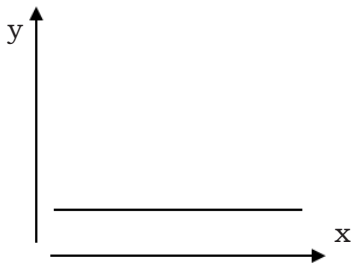
Menurut Shahrur bahwa formula 2: 1 tertap berlaku jika latar belakang kulturalnya sebagai syarat pemberlakuan

[56] *Ibid*.,h.457-459.

[57] Bandingkan dengan argumentasi Munawwir Sadzali, ***Ijtihad Kemanusiaan*** (Jakarta: = Paramadina, 1995) ., h. 10. lihat pula Munawir Sjazali, *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Ikatan= persaudaraan haji Indonesia bekerja sama dengan Paramadina,1995),h.93.

itu mengharuskan atau mengkondisikan pihak laki-laki bertanggung jawab penuh terhadap nafkah keluarga, sedangkan pihak perempuan tidak berperan apa-apa. Kondisi inilah yang mempengaruhi masyarakat Arab pada waktu turunnya ayat ini. Untuk konteks sekarang ketika kondisi patriarki dalam masyarakat mulai bergeser, dimana pihak perempuan juga berperan dan bertanggung jawab terhadap nafkah keluarga, maka formula 2:1 tidak harus diberlakukan dan membuka pandangan terhadap formula 50% (1:1).

***4.*** **Balas Lurus**




**Posisi Keempat**, range yang dihasilkan berupa garis lurus sejajar dengan sumbu x, karena berbentuk garis lurus, posisi ini tidak memiliki balik maksimum atau titik balik minimum, atau dengan pengertian lain bahwa kedua titik tersebut berada pada satu titik batik minimumnya. Oleh Shahrur posisi ini disebut sebagai *Halatul mustaqim* (Posisi Lams tanpa ada alternative lain).

Posisi Lurus ini dimuat dalam Surat an-Nur ayat 2 tentang Hukum bagi pelaku zina, baik laki-laki maupun perempuan. Penggalan ayat "*wala takkhudzkum bihi ro 'fatun fi dinillah*" merupakan penegasan bahwa hukum yang diberlakukan hukuman cambuk tidak diperbolehkan, karena Allah hukum menetapkan hukum maksimal dan minimal hukuman bagi pelaku zina pada satu model saja. Jika dibandingkan dengan hukum

bagi pencuri, dimana ada alternatif lain untuk memperingan hukuman tersebut, terkesan hukuman bagi pelaku zina sangat kaku dan statis. Apa sebabnya?

Menurut Shahrur, hal itu disebabkan karena pada ayat hukuman zina Allah telah menegaskan tidak diperbolehkannya untuk menaruh rasa belas kasih (*ar ro'fah*) terhadap pelaku zina, bahkan sikap tegas dalam memberlakukan hukuman tersebut merupakan salah satu pilar keimanan "*inkuntum muminin*' dan ada penggalan ayat *"waf yazhad adzabahuma thoifatun minal muminin"*, *… dan hendaklah segolongan dari kaum mukmin menyaksikan penghukuman kedua pelaku zina itu"*., merupakan *terapi shock* mental bagi mereka (almukminun) agar tidak melakukan perbuatan zina.[58]

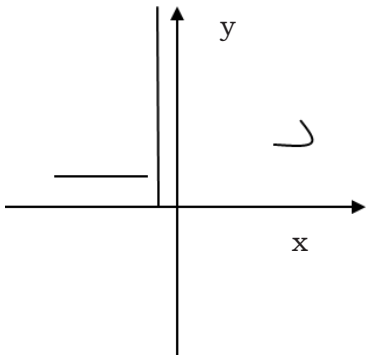
Selain itu, pada ayat hukuman bagi penzina, Allah menjelaskan syarat-syarat dan kondisi-kondisi obyektif yang harus dipenuhi sebelum hukuman itu diberlakukan. Syarat -syarat tersebut adalah adanya empat orang saksi yang menyaksikan secara langsung kejadian itu, dan bagi mereka yang telah menikah atau antara suami dan istri, harus ada sumpah mula'anah sebagaimana dijelaskan dalam surat anNur ayat 3-10,

Dalam hal ini berdasarkan pengamatan Shahrur, ayat tentang hukum bagi penzina merupakan satu-satunya ayat yang memiliki penjelasan secara terperinci mengenai syarat-syarat dan kondisi obyektif yang melatarbelakangi pemberlakuan hukuman tersebut kepada pelaku/pelanggar ketentuan Allah. Hal ini disebabkan adanya kesesuaian karakter hukuman yang diterapkan oleh Allah yang hanya memutuskan satu model hukuman saja, tanpa ada alternatif lain, sehingga ketika ada pertanyaan mengapa demikian? Sang penanya akan terpuaskan, dengan adanya penjelasan syarat-syarat tersebut.

---

[58] Muhammad Shahrur., al-Kitab,h.463.

***5. Posisi Batas Maksimal Mendekati Garis Lurus Tanpa Bersentuhan dengannya.***




**Posisi Kelima,** rangenya berupa kurva terbuka dengan titik final yang cenderung mendekati sumbu y hingga berimpit/ bertemu pada daerah tak terhingga *(allanahiyah),* demikian juga dengan titik pangkalnya yang terletak pada daerah tak terhingga berimpit dengan sumbu x. Istilah untuk posisi ini adalah *Halatuf haddif a Ja fikhottif muqorib dunal mamas bil haddi abadan* (Posisi Batas Maksimal Cenderung Mendekat tanpa ada persentuhan sama sekali kecuali di Daerah Tak Terhingga).

Pada tahap ini disimbolkan dengan titik pangkal kurva yang berimpit dengan sumbu x pada daerah tak terhingga. Ketika seseorang semakin intim dengan berhubungan dengan lawan jenisnya, lambat laun hubungan itu akan meningkat mendekat pada hubungan secara fisik, dari sekedar berjabat tangan, bersentuhan, berciuman hingga bercumbu dan akhirnya melakukan coitus atau hubungan badan. Pada titik inilah zina terjadi.

Hubungan fisik yang dapat dicapai secara maksimal adalah terjadinya orgasme ketika berhubungan seks, hal ini diimplementasikan dengan titik final kurva yang bertemu dan berimpit dengan sumbu y didaerah tak terhingga. Sedangkan

peralihan tahap hubungan non fisik menuju pada hubungan fisik, disimbolkan dengan bentuk garis yang melengkung dari titik pangkal yang berimpit dengan sumbu x, lambat laun bergerak naik lalu kembali bergerak turun mendekati sumbu y dan akhirnya bertemu dan berimpit pada daerah tak terhingga yang mengimplementasikan terjadinya coitus, dan itulah yang disebut zina.

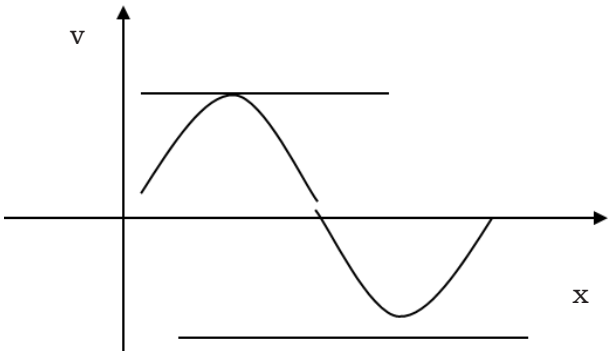
Berdasarkan konsep matematis ini kita bisa memahami mengapa larangan Allah menggunakan redaksi *"wala taqrobu azzina"* janganlah kalian mendekat kepada perbuatai1. zina, dengan demikian yang dimaksud dengan zina adalah terjadinya coitus, pada titik ini batasan hukumnya. Sebagaimana perbandingan kita dapat menelaah surat al A'am ayat 151 dan al Isra ayat 32 kedua ayat tersebut menggunakan redaksi larangan *"Wala taqrobu"*.[59]

Dari sini kita dapat menyimpulkan bahwa manusia memiliki kebebasan penuh atas dirinya untuk melakukan atau tidak melakukan suatu perbuatan yang telah ditetapkan batasan-atasannya oleh Allah. Disaat manusia berada pada tahap pendekatan, maka sebenarnya Allah telah mengingatkannya. bahwa tahap pendekatannya itu jika dilanjutkan akan menyebabkannya terperosok ke dalam larangan Allah, oleh karena itu bunyi larangan Allah pada dua kasus diatas adalah "Wala taqrobu……"

### *6. Posisi Balas Maksimal Posisi dan Batas Minimai Negatif*

**Posisi Keenam,** rangenya berupa kurva gelombang dengan titik balik maksimal yang berada di daerah positif, terletak berhimpit dengan garis lurus sejajar dengan sumbu x,

[59] *Ibid*.,h.464.




dan titik balik minimum berada di daerah negatif berhimpit dengan garis lurus yang sejajar dengan sumbu x. posisi ini disebut *Halatul haddil a 'la mujaban wa haddul adana Saliban* (Posisi Batas Maksimal Positif dan Batas Minimal Negatif).

Batas Maksimal adalah konsep riba dan minimal adalah konsep zakat, diluar itu konsep yang menembus sekat-sekat batas minimal zakat disebut Shodaqoh. Berdasarkan konsep ini, Shahrur berpendapat bahwa proses distribusi *(al i'tho)* kekayaan diantara manusia dapat dilakukan melalui tiga jalur. Yaitu jalur riba, zakat dan shodaqoh. Adapun prosedur dan kwantitas distribusi kekayaan tersebut, selain pada jalur zakat, diserahkan kepada ijtihad manusia sesuai dengan situasi dan kondisi sosio kultural masyarakat pada waktu itu, disamping juga harus memperhatikan Kondisi pihak yang berhak menerima distribusi tersebut *(ashabus shodaqoh - al ashnaf as-samaniah).*[60]

Dalam hal ini Shahrur menekankan pentingnya pengertian konsep riba, sebagai batas maksimal yang tak boleh dilanggar. Batasan ini terletak pada posisi tambahan atas harta *(faidah* - bunga) sebesar dua kali lipat dari harta awal (modal) yang diistilahkan dengan *adhafan mudzoafan*.

Jika diprosentasekan maka besarnya bunga yang sampai pada taraf riba ini adalah sebesar 100 %, jika kurang dari itu , moo

[60] *Ibid*.,h.467.

masih dalam kategori bunga yang diperbolehkan, dalam arti tambahan itu belum melanggar batas ketentuan Allah. Disinilah ijtihad sangat diperlukan untuk menentukan prosentase yang tepat agar roda perekonomian dapat berputar secara normal. Tentunya dalam hal ini seorang ahli hukum Islam harus bekerjasama dengan seorang ahli ekonomi, khususnya perbankan.

Dengan demikian bagi Shahrur, kaum muslimin tidak perlu ragu untuk bertransaksi dengan bank yang menerapkan bunga belum mencapai 100% shodaqoh dan zakat merupakan bentuk distribusi kekayaan kepada pihak lain tanpa adanya ikatan syarat bagi penerima untuk mengembalikan harta tersebut. Namun Shahrur membedakan dua konsep tersebut. Zakat merupakan batas minimal distribusi kekayaan dalam hal ini Rasulullah telah menentukan batasnya sebesar 2,5 %, demikian juga prosedur pelaksanaannya telah ditetapkan oleh Allah, Paling tidak disalurkan kepada 8 golongan yang dikenal dengan *al-asnaf as-tsamaniah* (QS Taubah : 60). Zakat dengan demikian merupakan bentuk minimal dari shodaqoh, karena shodaqoh lebih luas dan lebih terbuka bagi semua pihak untuk melakukannya, baik jumlah yang diberikan maupun prosedur penyalurannya.

Dalam Islam, zakat merupakan kewajiban minimal yang harus dilakukan oleh orang yang mampu, oleh karena Islam juga sangat menganjurkan shodaqoh, agar tidak terjadi penimbunan kekayaan pada golongan kaya sehingga memperbesar jurang kemiskinan.

Sehubungan dengan prosedur distribusi kekayaan, dari si kaya kepada si miskin (pihak yang berhak), yang berjumlah 8 golongan. Shahrur berpendapat bahwa pada dasarnya distribusi itu harus dilakukan tanpa adanya ikatan apapun, atau berstatus sebagai pemberi cuma-cuma, namun dalam kondisi tertentu, distribusi tersebut boleh berbentuk pinjaman tanpa bunga sama sekali *(Qordu Hasan).* Model distribusi tanpa bunga ini

merupakan bentuk maksimal yang boleh diterapkan kepada 8 golongan dari mereka yang berhak menerima zakat

Demikianlah gambaran umum teori limit Shahrur dalam menggagas format baru dalam dunia hukum Islam. Gabungan argumentasi quranik dan logika eksakta mewarnai teori limitnya sehingga teori ini sebuah era baru dalam dunia hukum Islam. Kendatipun demikian, teori ini tidak mengurangi nilai kritik penulis sebagaimana tergambar dalam bab berikutnya.

# BAB IV

# QIRAAH MUASHIRAH ANTARA REALITAS DAN UTOPIS

Memperbincangkan "Qiraah Muashirah" tidak hanya sampai pada tataran ide tetapi lebih kepada pembuktian pada tingkat realitas. "Qiraah muashirah" dalam versi Indonesia diistilahkan pembacaan kontemporer nyaris menjadi barang langka bagi umat Islam bahkan terkadang ditakuti. Terbukti dengan lahirnya beberapa buku yang dirancang untuk menolaknya bahkan menghujatnya. Kondisi ini menjadi tantangan tersendiri bagi aplikasi *qiraah muashirah* sebagai sebuah pembacaan alternatif dalam memandang kitab suci.

Kendati demikian, di tengah kontroversialnya, buku yang bertajuk *"al-Kitab wa al-Qur'an* : *Qiraah Mu ashirah"* diam-diam ternyata mengundang decak kagum para Islamolog. Sebutlah Wael B. Hallaq yang mengagumi teori limit Shahrur dalam pembacaannya terhadap hukum Islam. Ia mengatakan bahwa teori limit yang digagas oleh Shahrur ini adalah terobosan baru

di dunia hukum Islam.[1] Ide Shahrur menurutnya, revolusioner dan inovatif di Timur Tengah. Begitu pula Dale F. Eickdman dalam kesempatan yang berbeda mengemukakan kekagumannya pada kreatifitas pemikiran Shahrur.[2]

Terlepas dari perhatian publik akan karya Shahrur, penulis melihat bahwa Shahrur dalam menggagas "Qiraah Mu' ashirah" sesungguhnya adalah pembacaan hermeneutik[3] kitab suci. Tiga elemen yang ada dalam hermeneutik yaitu *pengarang, teks dan pembaca* menjadi piranti utama lahirnya "Qiraah Muashirah". Shahrur dengan penguasaan kaidah-kaidah bahasa Arabnya berusaha membaca teks (baca : al-Qur'an) berdasarkan struktur kalimat yang ada agar apa yang diinginkan oleh pengarang (baca pencipta dalam hal ini Allah SWT) dalam teks-Nya sama yang dipahami oleh - maksimal mendekatinya - pembaca teks.[4]

---

[1] Lihat Wad B. Hallaq, *The History of Islamic Legal Theories* (Cambridge : Chicago University Press, 1997),h.246.

[2] Tokoh ini termasuk paling getol dalam melontarkan pikiran-pikiran Shahrur. Terakhir, ia menerjemahkan buku Shahrur ke dalam bahasa Inggris yang masih dalam bentuk proposal. Karya ini bertajuk *Mathru Mithaq al-Amal al-Islami* (Damaskus : al-Ahali,1999). Dalam versi Inggris *Proposal for an Islamic Covenant* (2000). Untuk mengetahui isinya, kunjungi *http://www:Isim-Publications.other.shahrur.htm.*

[3] Secara etimologis, "hermeneutik" berasal dari bahasa Yunani *"hermeneuein"* yang berarti menafsirkan. Maka kata benda hermeneia diartikan penafsiran atau interpretasi. Istilah ini diadopsi dari tokoh Mitologi Yunani yang bernama Hermes yaitu seorang utusan yang mempunyai tugas dalam menyampaikan pesan Yupiter kepada manusia. la harus menerjemahkan pesan-pesan Dewa agar dapat dimengerti oleh manusia. Oleh karena itu fungsi Hermes sangat penting sebab bila terjadi kesalahpahaman tentang pesan dewa akibatnya akan fatal bagi seluruh umat manusia. Sejak saat itu Hemes menjadi simbol seorang duta yang dibebani sebuah misi tertentu. Oleh karena itu, hermeneutik pada akhirnya diartikan sebagai proses mengubah sesuatu dari ketidaktahuan menjadi mengerti. Lihat E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999),h.24. Lihat juga Roy J. Howard, *Three Faces of Hermeneutics* ,. *An Introduction Current Theories of Understanding* (los angles: University of Chicago Press, 1982)

[4] Dalam teori tafsir kontemporer, hermeneutika telah menduduki posisi yang penting. Komitmen pada tiga entitas yaitu pengarang, teks dan pembaca

Sehingga Shahrur dalam karya-karyanya hampir tidak - untuk menghindari kata tidak - menjadikan karya-karya tafsir sebagai rujukannya bahkan sunnah tidak pernah menjadi referensi atau justifikasi dalam melihat suatu persoalan. Baginya apa yang dilahirkan oleh para ulama klasik lewat tafsir-tafsir yang ada begitu pula hadis-hadis adalah jawaban persoalan pada zamannya yaitu abad ke-7 dan tidak lagi sesuai pada abad ke-21.[5] Shahrur dalam hal ini berusaha melepas keterikatan historis dari perjalanan sejarah pemikiran Islam dengan dalih *salih likulli zaman wa makan.*

Apa yang ditempuh oleh Shahrur ini barangkali di latar belakangi akan banyaknya tafsir yang acap kali ditunggangi oleh tarikan-tarikan ideologis yang berakibat jauhnya interpretasi mereka dari pesan utama Alquran. Salah satu indikatornya adalah menjamurnya tafsir sektarian sebagai upaya justifikatif akan superioritas mazhab politik tertentu.[6] Meskipun demikian,

---

menjadikan hermeneutik menarik dalam studi teks termasuk teks kitab suci. Sebenamya, di dunia Islam, penafsiran hermeneutik kitab suci diyakini telah dilakukan sejak lama. Antara lain, tokohnya yang paling terkenal adalah Ibnu Arabi. Hermeneutika diidentikkan dengan takwil atau yang kadang-kadang disebut dengan hermenetismr esoterik. Dalam perspektif sufistik, takwil seakar kata dengan awwal yang berarti "pertama" yang merupakan salah satu nama Tuhan. Menurutnya takwil didasarkan atas pengetahuan akan makna eksoterik al-Qur'an yang diberikan oleh Tuhan sendiri. Pengetahuan ini tidak dapat ditangkap melalui pengajaran biasa. Ia hanya dapat diperoleh melalui penyerahan diri Kepada kehendak Tuhan sebagaimana yang terwujud dalam al-Qur'an. Uraian lebih lanjut lihat William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* : *Ibnu Arabi' Metaphyisycs of Imagination* (New York : State of University press,1989).

[5] Lihat Peter Dark, *op. cit.*,h.21 Lihat pula Muhammad Shahrur, al-Kitab...,*op.cit.*,42.

[6] Lihat Muhammad Nurkholis, kata pengantar dalam buku J.J.G Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modem Egypt* diterjemahkan oleh Hairussalim dan Syarif Hidayatullah dengan judul *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya,1997),h.xii. Sebagai bukti kita lihat dalam galeri tafsir yang ada, Tafsir *al-Kassyafkarya* az-Zamakhsyari misalnya dianggap sebagai representasi teologi muktazilah begitu pula tafsir *fii Dhilal al-Qur 'an* karya Sayyid Quthub diasumsikan mewakili sunni.

Shahrur tidak pernah mengklaim karyanya sebagai kitab tafsir ataupun kitab fiqhi. Apalagi mewakili mazhab teologi tertentu.

Dari sini kemudian, Muhammad Abduh sebagai gerbong tafsir modern[7] cenderung menjadikan al-Qur'an sebagai sumber hidayah, petunjuk keagamaan dan spiritual. Dalam pandangannya, al-Qur'an bukanlah sumber hukum atau dogma Islam tetapi al-Qur'an merupakan kitab dimana seharusnya umat Islam bisa merumuskan pemikiranpemikiran mengenai dunia ini dan dunia yang akan datang.[8] Jadi ia tidak hanya sekedar justifikasi kebenaran tetapi menjadi inspirasi kebenaran itu.

"Qiraah Muashirah" dalam hal ini menjadi alternatif pemahaman kitab suci dalam upaya mengadakan pembongkaran terhadap segala sistem yang ada dalam hal ini aturan tafsir serta kaidah-kaidah yang ada di dalamnya. Seberapa jauh pembongkaran yang dilakukan oleh Shahrur, sejenak jawabannya, penulis tunda setelah menguraikan *qiraah mu 'ashirah sebagai alternatif hermeneutik kitab suci*

## *A. Qiraah Muashirah : Alternatif Hermeneufik Kitab Suci*

Dapat dikatakan bahwa munculnya beragam tafsir dalam tradisi intdektual Islam sebenamya berangkat dari asumsi

[7] Standar ini setidaknya menjadi rujukan dalam perbincangan perkembangan tafsir seperti diakui oleh para orien1alis, tafsir Muhammad Abduh merupakan "embrio pembaharuan kajian al-Qur'an". Salah satu buhii era baru kajian al-Qur'an oleh Abduh yaitu kemampuannya mereiterpretasi term *furqan* sebagai rasio atau aka! yang dapat membedakan kebenaran dari kesalahan. Liliat J.J.G.Jansen, *The Interpretation of The Koran in the Modem Egypt* diterjemahkan oleh Hairussalim, Syarif Hidayatullah dengan judul *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modem* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, l997). Sisi modernitas tafsir Abduh terletak pada penggunaan rasionya dalam memahami teks al-Qur'an sehingga ia digolongkan sebagai penganut aliran rasional. Hal ini didahului oleh M. Quraisy Shihab bagaimana Abduh memahami kisah-kisah al-Qur'an sebagai dasar tamsil atau metaforis. Lihat Quraisy Shihab, "Persoalan Penafsiran Metaforis atas Fakta-Fakta Tekstual" dalam Budhi Munawar Rahman *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina,1995).

[8] Lihat Muhammad Abduh. *Tafsir al-Manar*

bahwa pembaca teks (baca :mufassir) tidak diatur - untuk tidak mengatakan dipasung - dalam satu model nalar tertentu, melainkan ia hadir sebagai manusia yang hidup dan berkembang dalam *lokus* tertentu dengan problematika sosial tertentu pula.[9] Pemahaman ini akan melahirkan cara baca dan cara pandang yang berbeda sesuai dengan pandangan dunia masing-masing.

Jika asumsi di atas benar maka munculnya beragam tafsir adalah merupakan keniscayaan. Hanya saja perlu dicatat bahwa perbedaan tersebut tidaklah terletak pada makna obyektif melainkan pada latar situasi, kondisi dan kepentingan sosial seorang mufassir.[10] Meminjam ungkapan Heidegger,[11] pembaca teks tidak pernah hadir dengan kesadaran kosong, melainkan senantiasa dilatari oleh cara pandang yang mengawali aktifitas bacaan atau meminjam istilah Amina Wadud Muhsin "prior text".[12] Prior text inilah kemudian yang akan menunjukkan keragaman yang ditemukan di kalangan mufassir disamping juga memperlihatkan keunikan masing-masing penafsir. Demikianlah munculnya komentar terhadap al-Qur'an tidaklah berkutat pada satu *mainstream* melainkan mewakili kecenderungan yang beragam.

Pertanyaan kemudian yang muncul apakah setiap mufassir harus memiliki satu model pemikiran *mainsteram* atau disiplin untuk kemudian memaksakan pengetahuan teoritis dan praktis dari pembacaan kita terhadap kitab suci? sepertinya pertanyaan

---

[9] Lihat Hassan Hanafi, "al-Ikhtilaf fi al-tafsir am Ikhtilaf al-masalih" dalam *al-din wa tsaurah fi misra* 1952-1981 (Cairo: Maktabah Madbuli,t.t), Vol. VII, h.117.

[10] *Ibid.,*

[11] Bagi Heidegger, interpretasi obyektif atau interpretasi prasangka tidak ada, karena interpretasi tidak pernah berupa pemahaman tanpa prasangka terhadap sesuatu yang diberikan sebelumnya. Lebih lanjut lihat W.Poepoprodjo. *Interpretasi : Beberapa Catatan Pendekatan Falsafatnya* (Bandung: Remaja Karya,1987),h.96.

[12] Prior text bisa berupa latar belakang, persepsi, praduga pembaca teks. Lebih jelasnya lihat Amina Wadud Muhsin, *Wanita dalam al-Qur'an* terjemahan Raziar Radianti (Bandung: Pustaka,1994), h. 7.

ini relevan terhadap *qiraah muashirah* yang ditawarkan oleh Shahrur. Sekilas terlihat bahwa apa yang ditawarkan oleh Shahrur melukiskan ambisi sang penggagas untuk memberikan usulan alternatif pembacaan kitab suci. Karena selama ini menurutnya, umat Islam terhegemoni oleh model pembacaan klasik yang terkadang tidak memberikan ruang gerak bacaan lain termasuk bacaan kontemporer yang diusung oleh Shahrur.

Sebenarnya usulan Shahrur tidak lebih sebagai pengulangan teoritis yang telah dilakukan oleh para ulama dahulu. Yang membedakannya adalah kemampuan Shahrur mengotak atik istilah-istilah penting dalam al-Qur'an kemudian merekonstruksinya sehingga benar-benar melahirkan pemahaman yang asing di telinga kita.[13] Namun demikian, *qiraah muashirah* sebenarnya memiliki keunikan tersendiri yang nyaris tidak dijumpai dalam literatur lain yang dihasilkan oleh para pemikir semasanya. Bahkan dapat diasumsikan bahwa karya-karya keilmuan yang muncul saat ini tidak lebih sebagai pengulangan-pengulangan teoritis yang tidak mampu memberikan kontribusi penting pada masanya. Hal ini menurut Shahrur, diakibatkan oleh hilangnya metode analisa berfikir ilmiah yang semestinya dijadikan prasyarat dalam pengkajian teks terutama teks agama.

Oleh karena itu, tidak heran apabila dalam karya Shahrur sarat dengan sarana-sarana ilmiah seperti rumus-rumus matematika, idiom-idiom dan skema-skema eksakta. Bagi Shahrur, matematika sebagai medium berfikir ilmiah merupakan disiplin ilmu yang paling maju saat ini. Lewat matematika, lanjut Shahrur, kita bisa meneliti dengan cermat serta mampu memprediksi hal-hal yang mungkin terjadi[14] Bahkan dengan nada yang sedikit ekstrim, Shahrur mengatakan bahwa "pengetahuan Allah terhadap segala sesuatu, peristiwa alam, serta fenomena

[13] Salim al-Jabi, *al-Qiraah al-Muashirah li al-Dukfrur Shahrur Mujarrad Tanjimin* (Damaskus : Akad,199l),h.15.

[14] Lihat Muhammad Shahrur, al-Kitab…, *op. cit*.,h.389.

alam demikian sempurna mengingat tandasnya, ilmu Tuhan adalah matematika".[15]

Dari sini dapat dilihat bagaimana Shahrur demikian "terhipnotis" dengan ilmu matematika yang digelutinya. Maka wajarlah kalau tokoh-tokoh seperti Galileo, Newton, Einstein, dan sederetan nama-nama lain dijadikan idolanya. Dalam menyusun sistem pemikirannya, Shahrur berusaha menggabungkan argumentasi quranik dengan logika matematika yang menjadi tawaran hermeneutiknya. Kejeliannya dalam mengurai istilah-istilah kunci memberikan nilai tersendiri pada temuannya serta semakin mengukuhkan pembacaan barunya terhadap al-Qur'an.

Shahrur lewat karyanya *al-kitab wa al-Qur'an,* secara eksplisit tidak secara tegas menggunakan istilah hermeneutik. Namun apa yang ia sebut sebagai *qiraah muashirah* ternyata sarat dengan muatan hermeneutik. Sebuah pembacaan baru terhadap al-Qur'an dengan memakai lensa kekinian (baca : ilmu-ilmu eksakta). Inilah yang penulis maksud sebagai hermeneutika kontemporer.

Sebenarnya hermeneutika yang diusung oleh Shahrur memiliki tujuan ganda yaitu membebaskan diri dari hegemoni masa lalu yang demikian membumi dan pada saat yang sama berupaya menjembatani "jarak waktu" antara masa al-Qur'an turun dan kondisi obyektif "pengkonsumsi" pesan kitab suci yang hidup dalam ruang dan waktu yang berlainan. Oleh karena itu dalam memahami al-Qur'an, Shahrur mengusulkan *ta'wil*[16] dengan mempertimbangkan perkembangan ilmu pengetahuan *(scientific premises)*.

Proyek penelitian Shahrur ini seirama dengan apa yang ditempuh oleh Amin al-Khuli yang berupaya menggeser

---

[15] *Ibid.*

[16] Menurut Shahrur, al-Qur'an harus dita'wilkan sementara ummu al-Kitab harus diijtihadi.

wilayah hermeneutik teks dari *unthikable* (tak terpikirkan) menjadi *thinkable* (terpikirkan) meminjam bahasa Arkoun.[17] Keyakinannya terhadap al-Qur'an sebagai teks sakral sekaligus sebagai kitab sastra Arab terbesar, *kitab al-arabiyyah al-akbar,* sehingga analisis linguistik filologi teks *(al-tafsir al-adabi)* merupakan upaya niscaya untuk menangkap pesan moral dan hidayah Al-Qur'an. Dengan status teks al-Qur'an yang sedemikian rupa, al-Khuli sama sekali tidak bermaksud mensejajarkan teks religius dengan teks sastra kemanusiaan akan tetapi bermaksud menemukan "angan-angan sosial" - sekali lagi meminjam istilah Arkoun - qur'ani, hidayah yang dikandungnya.[18]

Hanya saja, al-Khuli sedikit berbeda dengan Shahrur, yang tersebut terakhir ini disamping ia menganalisis al-Qur'an dengan pendekatan semantiknya, ia memadukannya dengan logika matematika terutama nampak pada teori limitnya. Jika sekali lagi dipakai pendekatan al-Khuli, maka Shahrur telah menerapkan kajian teks al-Qur'an *lewat dirasah fi alQur'an binafsihi* Artinya melacak kata-kata individual semenjak pertama diturunkan, pemakaiannya dalam al-Qur'an serta sirkulasinya dalam bahasa Arab. Pelacakan evolusi kata individual ini diikuti kajian terhadap struktur kalimat dan frase-frase tertentu dengan perangkat ilmu bahasa Arab.[19] Metode inilah yang ditempuh oleh Shahrur dalam bukunya *(alKitab wa al-Qur'an)* yang memulai kajiannya terhadap teks dengan melacak kata-kata kuncinya.

Studi teks yang ditawarkan oleh Shahrur menurut penulis nampaknya masih terpengaruh oleh filosof De Saussure (pilosof Prancis Abad ke 20). Kendatipun secara tersurat ia tidak mengatakannya. Terutama ketika Shahrur mencoba memahami

---

[17] Muhammad Arkoun, *Lecture du Coran* diterjemahkan oleh Hidayatullah dengan judul *Kajian Kontemporer al-Qur'an* (Bandung : Pustaka,1998),h.56.

[18] Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid* dalam al-Amal al-Kamilah, Vol.X. (Kairo : al-Hayah alMisriyah,1995),h.3-5.

[19] *Ibid.,*

makna a-Qur'an dalam proses *inzal* dan *tanzil* Ia mengakui bahwa teks al-Qur'an tidak terlepas dari yang punya teks (baca : Tuhan) dalam terminologi De Saussure "Petanda Transendental". Ada suatu "kenyataan" di luar teks yang tidak terlepas dari teks itu sendiri. Jika pandangan ini diterapkan pada teks kitab suci maka ia berarti mengukuhkan kebenaran ilahi.

Selain keberpihakan Shahrur dalam studi teks, Ia Juga *comitted* terhadap arus rasionalitas yang menurut Arkoun, Shahrur telah tergiring kepada "upaya membuang dogmatisme yang satu dan kemudian menggantinya dengan dogmatisme yang lain" dengan asumsi mempertahankan kepercayaan agama yang sebenamya.[20] Dalam kasus

ini, sebenarnya Shahrur masih menempel pada dinding taqlid terhadap arus muktazilah tanpa memotong tali ketergantungan terhadapnya. Padahal dalam rangka kesinambungan pembaharuan pemikiran seharusnya, menurut al-Jabiri, mampu mendobrak dinding taqlid dan memotong tali ketergantungan tersebut, indefendensi historis, demikian al-Jabiri menyebutnya.[21]

Keberpihakan ideologis di atas terjadi karena setiap analisis Shahrur selalu terbingkai dengan pola "binary opposition" dalam pembacaannya terhadap tradisi. Kondisi ini akan membawa Shahrur kepada arus pemahaman yang cenderung menafikan arus lain yang berseberangan. Hal ini terlihat ketika dalam sistem pemikirannya tidak memberikan ruang terhadap tradisi. Artinya Shahrur tidak mengakui (baca : mengapresiasi) kelompok yang melindungi tradisi.

Penilaian ini terjadi karena pembacaan Shahrur mengalami tiga problem mendasar.[22] *Pertama, qiraah muashirah* berusaha

[20] Mohammad Arkoun, *Aina huwa al-Fikr al-Muashir* diterjemahkan oleh Ibnu Hasan dengan judul *Membongkar Wacana Hegemnik* (Surabaya: al-Fikr,1992),h.75.

[21] Lihat Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam* terjemahan Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS,2000).208.

[22] Lihat Mahir Munjid, *loc. cit.*,

untuk memadukan dua kutub yang berlainan yaitu kutub statis *(salbun sabitun)* yaitu kekinian *(al-ashry)* dalam konteks pembacaan itu dan kutub dinamis *(salbun mutaharrikun)* yaitu proses reinterpretasi khasanah Islam. Dalam penerapannya, Shahrur berupaya memaksakan penyesuaian kutub kedua yaitu reinterpretasi pada kutub pertama sesuai dengan kehendaknya. Seolah-olah kutub kekinian menjadi titik sejarah yang mutlak dan tak mungkin berubah. Bukankah perubahan itu yang abadi dan keteguhan itu akan fana.

*Kedua,* pembacaan Shahrur cenderung *ahistoris* karena telah mengabaikan perbedaan konteks sejarah dalam arti sosiologis yang melingkupinya. Keinginannya untuk membaca al-Qur'an tanpa mereduksi perangkat yang diwarisi oleh para ulama menggambarkan bagaimana Shahrur melepas keterikatan sejarah. Arkeologi tiga kutub yang sering dijadikan landasan oleh Arkoun dalam dekonstruksi pemikiran yaitu *bahasa, pemikiran dan sejarah*[23] dibatasi menjadi dua entitas saja yaitu bahasa dan pemikiran. Dengan dalih perbedaan kondisi dan lokalitas, Shahrur membaca al-Qur'an dalam kacamata sekarang. Hal ini secara tidak langsung "membunuh secara perlahan-lahan" perangkat-perangkat dalam menafsirkan al-Qur'an (dalam term spesifik ulumul Qur'an) seperti *asbab nuzul, nasikh mansukh, muhkam wa mutasyabih* dan seterusnya.

Shahrur dalam hal ini ingin membangun tata aturan baru dalam penafsiran al-Qur'an. Lewat pembongkaran besar-besaran terhadap terminologi tafsir yang ada seperti tergambar pada bab tiga, Shahrur mulai menciptakan produk baru dengan melacak term-term tersebut dari akar katanya. Sebutlah misalnya istilah *ayat muhkamat* yang ia pahami sebagai nama lain dari ayat *ummu al-kitab* begitu pula ayat mutasyabih yang disebutnya sebagai nama lain dari *ayat al-Qur'an.* Atau juga istilah *nasikh*

[23] Johan Hendrik Mouleman (Ed.), *Tradisi dan Metamodernisme,* (Yogyakarta Lkis,1996),h.24.

*wa mansukh* Hanya saja, Shahrur dalam penggaliannya terhadap kosa kata tersebut hanya mengacu pada satu rujukan saja yaitu *maqayis al-lugah.*[24] Hal ini kemudian menjadikan karya Shahrur kering dan miskin referensi.[25]

Selain Shahrur memunculkan istilah yang benar-benar baru dalam hermeneutikanya. Ia menawarkan *konsep al-fartil,* sebuah nama lain dari model tematik terhadap kitab suci. Demikian pula istilah *fa'diyah, mawaqi al-nujum* dan semacamnya. Seolah-olah Shahrur ingin membangun aturan baru yang lepas dari apa yang dihasilkan para pendahulunya. Betapapun harus diakui, bahwa implikasi hermeneutiknya tidak jauh berbeda dengan pendahulunya. Baru yang dihasilkan Shahrur hanyalah baru dalam formalitas istilah tidak dalam substansi istilah tersebut.

Barangkali yang juga terlupakan dalam pemikiran Shahrur adalah bahwa proses perkembangan pemikiran manusia mengalami rentetan sejarah yang sulit dipisahkan. Lahirnya peradaban Islam sangat dipengaruhi oleh peradaban Yunani yang menjadi titik tolak kemajuan. Peradaban ini kemudian menjadi embrio kemajuan peradaban Barat dan begitulah seterusnya. Tidak ada rentang sejarah yang memisahkannya. Kedatangan Islam pada hakekatnya tidak membawa hal-hal yang baru tetapi lebih sebagai kritik dan penyempurna dari agama-agama sebelumnya. Filosofi pemikiran inilah yang lepas dari pengamatan Shahrur.

Namun demikian, bukan berarti Shahrur dalam *qiraah muashirahnya* hanyalah membongkar istilah-istilah tanpa menyentuh akar persoalan. Keberaniannya dalam menggugat finalitas studi ilmu-ilmu alQur'an layak diapresiasi sebagai kreasi baru yang harus dikembangkan tanpa diiringi dengan kontrol

---

[24] Muhammad Shahrur, al-kitab, *loc. cit*.,

[25] Tuduhan ini yang seringkali dialamatkan kepada Shahrur oleh para pengkrtiknya. Antara lain Mahamy Munir Syawwaf, *Tahafut al-Qiraah Muashira, loc. cit*.,

ideologis sebagaimana ungkapan Arkoun. Biarlah umat membaca kitabnya sebagaimana umat yang lalu membaca kitabnya.[26]

Sebagai bahan pertimbangan, barangkali perlu disimak bagaimana "hipobuku kerja" Arkoun berkenaan dengan al-Qur'an itu. *Pertama,* al-Qur'an merupakan sejarah pemaknaan potensial bagi sduruh unat manusia, sehingga dapat ditafsirkan secara beraneka ragam. *Kedua,* pada tahap pemaknannya yang potensial, al-Qur'an mengacu kepada agama Islam yang transenden dan transhistoris. Sedangkan pada tataran aktual,

penafsiran tercermin pada doktrin teologis, yuridis, politis dan seterusnya, ia lalu menjadi mitologi dan ideologi yang diberikan makna transenden. *Ketiga.* al-Qur'an adalah teks terbuka. Tidak satu pun berhak mengklaim bahwa penafsiran yang dihasilkannya merupakan penafsiran yang paling benar dan menutup kemungkinan penafsiran lain.[27]

Dari sini dapat dipahami bahwa walaupun setiap kelompok cenderung mengatakan penafsirannya merupakan penafsiran yang sah, sebagai pemaknaan aktual terhadap amanat potensial, namun penafsiran tersebut tetap bukan wahyu itu sendiri. Karena itu, Arkoun menyayangkan sejumlah tafsir klasik, seperti *al- Tabari* yang setiap kali menafsirkan ayat dengan mudahnya mengatakan "Allah berfirman : *Yaqul Allah* seakan-akan ia tahu persis niat-niat ilahi melalui kalam-Nya dan memberikan penjelasan atasnya.[28] Karena penafsiran ini tidak bersifat transendental maka al-Qur'an harus terbuka dan menjadi obyek analitis kritis dan investigasi baru berkenaan dengan fungsi kebahasaan, kesejarahan, antropologis dan filsafat. Sebagaimana apa yang diungkapkan Iqbal tentang pengujian intelektual, yakni

---

[26] Mohammed Arkoun, *Gagasan tentang Wahyu; Dar Ahl al-Kitab sampai Masyarakat Kitab* (Jakarta : INIS,1993),h.3.

[27] Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an* (Jakarta: INIS,1997).h.57.

[28] Lihat *ibid.,*

penafsiran kritis terhadap wahyu.[29]

## *B. Evaluasi Metodologi Shahrur*

Pada hakekatnya Shahrur tidak pernah menyebut secara tegas metodologi apa yang ditawarkan dalam pembacannya terhadap al-Kitab terutama kaitannya dengan "Qiraah Muashirah". Tetapi, jika dieksplorasi lebih jauh dalam beberapa tulisannya maka ada 3 metode yang ditempuhnya yaitu *dekonstruksi, dialektika Hegel matematika Newton,* dan *tematik.* Dalam hal ini, penulis akan mengadakan studi kelayakan dan kepantasan dari beberapa metode yang diaplikasikannya sekaligus mengajukan otokritik sebagai pengujian metode.

### *1. Kritik terhadap Dekonstruksi Shahnir*

Metode dekonstruksi menjadi warna awal dalam tulisan Shahrur. Sedikit berbeda dengan pemikir-pemikir lain seperti Mohammed Arkoun, Mohammed Abed al-Jabiri, Hassan Hanafi yang juga menganjurkan dekonstruksi tetapi memberi ruang gerak terhadap tradisi, Shahrur dalam mendekonstruksi cenderung bersikap pesimis terhadap segala warisan ulama. Artinya ia ingin mengadakan pembongkaran besar-besaran terhadap seluruh pemikiran keIslaman dan memulai suatu penelitian baru dengan perspektif yang baru pula.[30] Ia tidak ingin

[29] Mohammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought* dalam Issa J. Boullata (Ed.) *An Anthology of Islamic Studies* (Canada : MC Gill Indonesia IAIN Development Project,1992),h.145-151.

[30] Pendapat baru Shahrur yang sangat berbeda dengan para ulama dan sebagian besar umat Islam misalnya dapat dilihat ketika menatsirkan ayat-ayat gender terutama QS al-Baqarah (2) ; 223. "nisaukum hartsun lakum fa' mu harlsakum anna syi'tum" artinya istri-istri kamu adalah ladang kamu maka datangilah ladang kamu darimana pun kamu menyukainya. Shahrur dalam hal ini tidak mengartikan "nisa" sebagai perempuan. la mengartikannya sebagai hasil usaha. "nisa" mennurutnya adalah bentuk jamak dari kata "nasi' ah" berbeda dengan pengertian umum yang menerjemahkannya dengan *al-mar'ah* yang berarti perempuan. Adapun kata alharts berarti mengumpulkan

terjebak dalam suatu kerangka Islam sebagai ideologi, baik dalam arti kalam ataupun mazhab fiqhi.[31]

Dalam klaim Shahrur, kesalahan utama fiqhi Islam dan tafsir konvensional yang ada sekarang bersumber dari kesalahan metodologi yang tidak memperhatikan karakteristik dan fleksibilitas pengertian teks-teks kitab suci. Akibatnya hukum Islam yang ada sekarang membebani punggung umat dan tidak sesuai lagi dengan kemajuan ilmu pengetahuan serta situasi dan kondisi abad ke-20.[32]

Oleh karena itu, Shahrur mencurahkan perhatiannya terhadap perumusan kembali berbagai istilah penting yang telah membentuk pandangan umat Islam. Ia menggunakan premis-premis ilmiah yang digali dari al-Qur'an. Hanya saja, pertanyaan yang kemudian muncul adalah apakah kelemahan sistem pemikiran ke-Islaman terletak pada istilah-istilah yang telah dibongkar oleh Shahrur ataukah kelemahan itu menjadi bias dari arus pemikiran yang sifatnya global ? Atau apakah kemunduran metodologi tafsir itu berada pada terminologi yang menjadi obyek pembongkaran Shahrur? Jawaban-jawaban dari pertanyaan ini akan menjadi tantangan tersendiri bagi metodologi Shahrur.

Jika dilihat dari kacamata rival pemikiran Shahrur maka kesalahan utama Shahrur dalam Qiraah Muashirah-nya adalah

dan mencari penghasilan (al-kasb) yang berkenaan dengan materi, berbeda dengan penafsiran umum yang mengartikannya sebagai ladang atau tempat melempar bibit di atas muka bumi. Sedangkan kata ganti dhamir *kum* adalah ganti orang kedua plural yang dalam bahasa Arab lazim digunakan untuk kedua jenis kelamin apabila terdapat dalam susunan katanya qarinah yang menjelaskan maksud. Jadi pengertian yang bisa dipetik versi Shahrur dari ayat di atas adalah "hasil usaha kalian (wahai laki-laki dan perempuan) adalah kapital yang kalian kumpulkan dari pekerjaan kalian. Maka perlakukanlah pekerjaan kalian sesuai yang kalian kehendaki" Berbeda dengan pengertian umum yang mengatakan "perempuan kamu adalah ladang kamu maka datangilah ladang kamu dari mana kau kehendaki". Lihat Muhammad Shahrur, al-Kitab, h.595.

[31] Muhammad Shahrur, al-Kitab, h.46-7.

[32] Halah Auri, *Qiraah li al-Kitab wa al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, t.th),h.127

pelanggarannya terhadap metodologi tafsir al-Qur'an yang secara ilmiah sudah dibakukan.[33] Dengan nada yang sedikit ekstrem, Salim Jabi yang juga termasuk rivalnya mengatakan bahwa Shahrur seperti orang yang hanya berestimasi terhadap peristiwa yang akan datang tanpa memiliki landasan apapun. Dia pun menuding Shahrur dengan sebuah postulat Arab yang terkenal *"Kadzzaba Munajjimun wa lau sadaqu'* arlinya sebenar apapun tukang ramal ia tetap berdusta. Term ini pun yang menjadi judul bukunya.[34]

Penulis dalam hal ini tidak ingin merujuk kepada reaksi di atas karena menurut penulis, respon para tokoh tersebut tidak menyentuh akar persoalan mendasar dari pemikiran Shahrur dan cenderung emosional. Khalid misalnya mengkritik Shahrur karena pelanggarannya terhadap metodologi tafsir yang sudah dibakukan. Bukankah ini langkah yang kreatif dalam usaha membangkitkan kembali kreatifitas dan dinamisitas pemikiran Islam dengan membongkar kemapanan dan pembakuan. Dan bukankah pembakuan sama saja dengan menutup pintu ijtihad. Artinya pembakuan metodologi tafsir hanya akan mencerminkan sifat tafsir yang statis dan naif dalam bahasa Arkoun. Tafsir adalah pemahaman sedangkan metodologi tafsir adalah perangkat dalam usaha memahami. Poin terakhir ini akan terus berubah seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Bukankah ini menjadi bukti bahwa al-Qur'an *salih likulli zaman wa makan.*

Begitu pula kritikan Salim al-jabi ketika ia mengatakan bahwa Shahrur lebih sebagai tukang ramal. Menurut penulis, kesan yang timbul dari kritikan ini cenderung emosional dan

---

[33] Khalid Abd Rahman Al-Akk, *al-Furqan wa al-Qur'an* (Damaskus : alHikmah,1994l,h.5.

[34] Pendapatnya ini diperkuatnya dengan merujuk kepada QS al-haf (61) : 7. yang artinya " ... dan siapakah yang lebih zalim dari orang yang mengada-adakan dusta terhadap Allah sedang dia diajak kepada agama Islam .... " Uraian lebih lanjut lihat Salim al-jabi, *Mujarrad Tanjim: Kazzaba Munajjimun wa Lau Sadaqu* (Damaskus: Akad,1994),h.7.

sama sekali jauh dari inti permasalahan. Apalagi Salim dalam mendukung pendapatnya membubuhi ayat al-Qur'an sebagai pembenaran pendapatnya. Seakan-akan Salim mengetahui persis maksud sebuah ayat al-Qur'an.[35] Bukankah jika hal ini dibawa dalam areal hermeneutik maka yang paling mengetahui secara persis maksud "isi karangan" adalah "pengarang" itu sendiri. Pembaca - tanpa pengecualian - hanya meraba-raba maksimal mendekati maknanya tanpa boleh memastikan bahwa penafsirannya yang paling benar.

Barangkali yang menjadi kelemahan dekonstruksi yang dibangun oleh Shahrur terletak pada pisau analisa yang dipakainya. Ia ingin menjadi penerima al-Qur'an sebagaimana Nabi Muhammad menerimanya. Muhammad saw menurut Shahrur telah melakukan metode *hudud* dalam menerima ayat yang cenderung global. Pembatasan yang dilakukan oleh Nabi adalah sebuah metode yang harus diapresiasi oleh generasi belakangan menurut Shahrur. Jadi kata-kata seperti *yaa ayyuha an-naas, qul, yaa ayyuha al-insan* dan semua term-term yang serupa menjadi alasan Shahrur bahwa al-Qur'an juga akan menunjuk kepada setiap generasi termasuk generasi abad ke-20 tanpa perlu mengaitkan materi yang dihasilkan oleh Nabi Muhammad SAW begitu pula sahabat sahabatnya.[36]

Jadi, Shahrur secara tidak langsung ingin berposisi sebagai penerima pertama al-Qur'an. Pernyataan ini menjadi kesimpulan penulis ketika mengeksplorasi semua karya Shahrur baik yang berupa buku maupun dalam bentuk artikel tidak menjadikan riwayat dalam hal ini hadis menjadi pendukung pendapatnya. Semua murni dari analisa berfikirnya dengan merujuk kepada *maqayis ai-lugah* sebagai "kamus sucinya".

Tentu saja, ini akan menjadi tantangan tersendiri bagi

[35] Meminjam kritikan Mohammed Arkoun ketika mengkritik tafsir al-Tabary
[36] Lihat Muhammad Shahrur, al-Kitab ... , *loc. cit.,*

metodologi Shahrur. Ia harus berhadapan dengan perangkat-perangkat tafsir yang ada dan telah menjadi sebuah disiplin ilmu yang teobyektivikasi dalam *ulum al-Qur'an.* Pertanyaannya kemudian menanggapi metode Shahrur, apakah merupakan keniscayaaan dalam usaha membumikan slogan *"Islam salih likulli zaman wa makan"* diperlukan "revolusi materi 'ulum al-Qur'an"? ataukah cukup menyempumakan metode yang tdah ada dan membubuhinya dengan ilmu-ilmu modem sebagaimana yang menjadi cita-cita Arkoun? Jawabannya tentu membutuhkan renungan dan pengkajian yang dalam. Penulis dalam hal ini lebih cenderung kepada yang kedua dengan jalan rekonstruksi bukan dekonstruksi. Dalam terminologi Hassan Hanafi diistilahkan *revitalisasi*[37] atau dalam bahasa Nurkholis Madjid *desakralisasi*.[38] Poin yang pertama dari pilihan di atas cenderung utopis ketimbang mewujud dalam realitas.

### *2. Kritik atas Dialektika Hegel dan Matematika Newton*

Selain metode dekonstruksi yang ditawarkan oleh Shahrur, ia juga memakai metode dialektika Hegel sebagaimana yang dituduhkan oleh Mahamy Munir.[39] Beberapa teori Hegel yang direduksi oleh Shahrur antara lain: 1) pandangannya mengenai peristiwa-peristiwa alam yang bersifat dialektik. Artinya bahwa untuk menyingkap berbagai kontradiksi yang terdapat dalam pemikiran dan opini diperlukan pengujian dialektika. 2) Alam, manusia dan kehidupan dipandang sebagai materi yang berkembang. Tampaknya teori ini banyak menghiasi karya Shahnlr terutama ketika mengulas dialektika alam dan

---

[37] Lihat Hassan Hanafi, Muqaddimah .. ,op. *cit.,*h.11.

[38] Lihat Nurkholis Madjid, *Islam Agama Peradaban* : *Membangun Makna dan Rdevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: paramadina,2000). Lihat juga Greg Barton, *op. cit,*h.

[39] Mahamy Munir, Syawwaf, *op. cit,*h.

manusia. Realitas alam menurut Shahrur merupakan premis-premis dialektis yang bersifat material dan selalu berubah dan berproses menjadi *(al-tatawwur}.* Sementara adanya realitas yang kontradiktif, berpasangan dan bertentangan mengantarkan suatu kesimpulan "bentuk pensucian benda kepada Allah".

Problematika pengetahuan manusia menurut Shahrur merupakan problematika qurany kenabian dalam arti dialektika antara *al-bashar* dan *al-insan,* antara *al-haq* dan *al-bathil, al-ghaib* wa *al-syahadah, al-qalam* dan *al-alaq, al-fuad* dan *al-qaib, al-fikr* dan *al-aql* dan *al-mushakkhas* dan *al-mujarrad.*[40] Kongkretnya, Shahrur terinspirasi oleh Hegel yang mengatakan bahwa konflik, antagonisme atau kontradiksi merupakan entitas-entitas yang diperlukan untuk mencapai hasil-hasil tertentu. Kontradiksi antara gagasan-gagasan barangkali menjadi suatu prasyarat untuk menghasilkan kebenaran. Bahkan Hegel dengan nada yang lebih tegas mengartikan "tanpa perbedaan tidak ada kemajuan". Perbedaan-perbedaan ini kadangkala diistilahkan oleh Hegel dengan tiga siklus yaitu tesa, antitesa dan síntesis.[41] Inilah yang membawa Shahrur pada suatu kesimpulan bahwa dalam bahasa Arab tidak memiliki sinonimitas tetapi berangkat dari perbedaan.

Kendatipun demikian, perbedaan-perbedaan tersebut menurut Shahrur akan berdialektika dan pada akhirnya akan membentuk kesamaan-kesamaan atau sinbuku. Menurut penulis, sebenarnya apa yang diinginkan Shahrur dalam metode ini adalah untuk mengukuhkan pendapatnya tentang teori antara kesatuan kitab tertulis (baca : al-Qur'an) dan kitab tak tertulis (baca : kejadian alam semesta). Keduanya tidak mungkin bertentangan bahkan hubungan keduanya terjadi hubungan komplementer. Ia mengartikan bahwa pesan yang dibawa oleh keduanya adalah sama. Bahkan dengan pernyataan yang lebih tegas

---

[40] Lihat Muhammad Shahrur, al-Kitab, *op. cit.,*h.217.

[41] Lihat Jon Elster, *An Introduction to Karl Marx* diterjemahkan oleh Sudarmaji dengan judul *Marxisme* : *Analisis Kritis* (Jakarta: Pustaka Karya,2000),h.48.

*"Apabila kedua kitab tersebut (kitab tertulis dan kitab terbuka atau tidak tertulis) berasal dari Tuhan maka kita ingin melihat Tuhan di dalam keduanya. Kita tidak bisa mengabaikan elektron dalam kehidupan meskipun elektron itu tidak didapati dalam al-Qur'an. Yang demikian itu menjadi pertimbangan"*[42]

Dari sini dapat dilihat bagaimana Shahnlr demikian terhipnotis atas pemikiran-pemikiran Hegel. Hukum dialektika Hegel yang merujuk kepada pengujian antara dialetika dari buku dan antitesa. Artinya antitesa sangat bergantung pada tesa begitu pula sebaliknya. Segala sesuatunya dinilainya secara berhadap-hadapan dengan suatu keyakinan sebagaimana Hegel mempercayainya bahwa pandangan-pandangan tentang dunia pastilah kontradiktif karena dunia ini sendiri menurutnya mengandung kontradiksi-kontradiksi. Oleh karena itu dialektika menjadi sebuah kepastian. Pernyataan ini tentu saja mengeliminir kekuatan di luar hukum dialektika. Artinya di luar kekuatan tersebut tereliminir termasuk hukum Tuhan. Di sinilah letak kelemahan Shahrur ketika mengadopsi teori ini dan menerapkannya pada pembacaan al-Qur' an. Konsekuensinya, pembacaannya terkesan dipaksakan - meminjam istilah Quraisy Shihab.[43]

Selain metode Hegel, Shahrur juga sangat mengagungkan teori-teori kepastian yang dibawa oleh matematika Newton. Artinya apa yang menjadi ukuran awal bisa mengantar kepada kepastian akhir sesuai ukuran awal. Paradigma ini dikenal

---

[42] Muhammad Shahrur, kita Tidak Memerlukan Hadis" *Wawancara* Majalah Umat. NO 4. 3 Agustus 1998/ 9 Rabiul Awal 1419 H. Atau kunjungi *http:// www.Is-lam@isnet.orglshahrour.html*

[43] *Quraish Shihab melihat bahwa pasca tafsir al-Tabary*, kitab-kitab tafsir yang ada – penulis memasukkan karya Shahrur sebagai kitabnya sebagai karya tafsir-cenderung memaksakan sesuatu terhadap al-Quran. Lihat Quraisy Shihab, membumikan al-Qur'an: Fungsi dan peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat (Bandung: Mizan, 1994),h.111.

dengan teori *mekanistik deterministik*.[44] Sains yang berpijak pada paradigma ini dipandang tidak memerlukan nilai-nilai religius, sebab segala sesuatu dalam kehidupan ini senantiasa dilihat dalam kacamata mekanistik (dapat ditentukan).[45]

Pada perkembangan selanjutnya, paradigma sains yang bersifat mekanik *ala* Newton tersebut lambat laun digantikan oleh paradigma baru yaitu *probabilistik- probabilistik* yang dipelopori oleh Einstein.[46] Paradigma ini memberi ruang gerak bagi terciptanya segala kemungkinan dan relativitas dalam sains. Artinya sains modem dalam batas-batas tertentu telah berhasil menggali hukum alam *(natural laul)* yang ternyata memberi ruang yang signifikan bagi terjadinya berbagai kemungkinan yang *unpredictable* (di luar prediksi).

Penulis tidak mengetahui secara persis apakah Shahrur tidak mengikuti irama perkembangan sains yang digelutinya. Ia semata terbius oleh teori Newton (1642-1727) yang mengatakan bahwa semua gerak yang ada di langit dan di bumi tunduk kepada hukum-hukum yang sama.[47] Teori ini kemudian yang dikembangkannya dalam menganalisis hukum Islam dalam teori limitnya. Jika kembali merujuk kepada Einstein dengan teori relativitasnya maka teori Shahrur dengan otoritas Newton

[44] Dalam analisis secara mekanistik maka menurut Newton dalam bukunya *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1686) terdapat empat komponen yang menjadi obyek analisis utama yaitu zat, gerak, ruang dan waktu. Ia berasumsi bahwa keempat komponen itu bersifat absolut. Karena ia bersifat absolut maka secara substantif ia berbeda dengan energi.

[45] Umar A. Jenie, "Paradigma dan Religiositas Perkembangan IPTEK" dalam M. Anies (Ed.), *Religiositas IPTEK* (Yogyakarta : Pustaka Pdajar,1998),h.4-6.

[46] Dalam teori ini, ia berlainan dengan Newton. Dalam bukunya *The Special Theory of Relativity* (1905) ia berasumsi bahwa keempat komponen yang disebut oleh Newton bersifat relatif. Tidak mungkin mengukur gerak secara absolut kata Einstein. Bahkan zat sendiri itu tidak mutlak, hanya bentuk lain dari energi dengan rumus yang termashur $E = mc^2$.

[47] Jujun. S. Suria Sumantri, *Filsafaf Ilmu* : *Sebuah pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996),h.149.

menemukan tantangan yang besar. Newton yang jauh dari unsur religiousitas harus dipaksakan memasuki areal yang sarat dengan muatan keagamaan dalam hal ini kitab suci. Relatifitas penafsiran kitab suci serta jauhnya kebenaran mutlak darinya menambah kebingungan tersendiri bagi teori Shahrur ketika perangkat yang dipakainya sarat dengan kepastian-kepastian.

Oleh karena itu menurut penulis, teori yang layak dipakai dan diterapkan dalam analisa kitab suci adalah teori relatifitas Einstein. Teori ini menarik ketika ia tidak ingin mengukuhkan absolusitas sesuatu melainkan mencari beberapa kemungkinan. Pada titik ini relevan dalam tujuan penafsiran sebagai alternatif penawaran dari analisa kitab suci tanpa menghadirkan penafsiran yang mutlak. Jadi sekali lagi Shahrur dengan tawaran-tawarannya pada hakekatnya membuat peta dogma baru dari dogma yang lama meminjam istilah Mohammed Arkoun.[48]

### *3. Kritik terhadap Tematik Shahrur*

Metode ini juga dikenal dengan metode *maudhui.* Yaitu mendekati al-Qur'an secara maudhui (tematis), dengan mengambil salah satu kata kunci yang bersifat konseptual atau bisa juga tema dimaksud diangkat dari nama surat al-Qur'an.[49]

48 Mohammed Arkoun, *Berbagai, op. cit.,*h

[49] Metode ini menjadi metode favorit bagi kalangan penafsir. Dalam konteks intelektual Sulsel maka metode ini menjadi warna tersendiri bagi doktor-doktor yang bergelut di dunia tafsir. Sebutlah Prof. Dr. H. Abd. Muin Salim yang melacak konsepsi politik dalam al-Qur'an yang pada akhirnya melahirkan sebuah karya yang bertajuk *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an* (Jakarta: PT Rajawali,1995). Begitu pula Dr Harifuddin Cawidu yang menelusuri konsep kufur dalam ayat-ayat al-Qur'an dan mendorkan karya yang bertajuk *Konsep Kufur dalam al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang,1991). Dan Prof.Dr.H.M.Radhi al-Hafid, M.A yang juga mengkaji kisah-kisah dalam al-Qur'an dan melahirkan disertasi yang berjudul *Kisah-Kisah dalam al-Qur'an : sebuah Tinjauan Edukatif.* Dan masih banyak lagi sederatan buku yang menghiasi perpustakaan dan berbau maudhui (tematis). Semuanya itu menjadi bukti bahwa metode tematis

Metode ini berusaha menangkap konsep al-Qur'an mengenai sesuatu seperti ke adil an, kebahagiaan, kepemimpinan dan seterusnya. Cara kerjanya berawal dari semua kata yang dipakai dalam al-Qur'an untuk menunjukkan pengertian atau topik tertentu dan semua ayat yang mempergunakannya. Kata-kata dalam ayat itu lalu dianalisis sehingga dapat ditangkap konsep al-Qur'an mengenai topik yang dibicarakan. Analisis sering kali dilakukan dengan melihat konteks kata atau ungkapan tertentu dalam ayat dan hubungan antara satu ayat dengan ayat lainnya.[50]

Metode ini akan membuktikan bahwa al-Qur'an kaya akan tema-tema kontemporer dan sekaligus mengikis pernyataan bahwa al-Qur'an sarat dengan dikotomi-dikotomi ayat seperti yang dituduhkan oleh sebagian orientalis. Lewat metode ini pula, ayat-ayat yang dikumpulkan dengan tema yang sama namun latar belakang turunnya berbeda serta konteks kalimat yang juga berbeda, maka penafsir akan memiliki wawasan, spektrum dan nuansa yang lebih kaya sehingga dalam mengambil kesimpulan lebih tepat serta tidak salah menangkap pesan dasar al-Qur'an mengenai suatu tema tertentu.[51]

Studi tematik berdasarkan kata kunci sangat memungkinkan, bahkan sangat penting, karena secara keseluruhan al-Qur'an diyakini sebagai firman Tuhan yang tidak pernah mengalami perubahan penulisan. Lain halnya, jika pendekatan ini diterapkan kepada pada kitab suci agama lain tentu mengalami kesulitan yang berarti karena hanya al-Qur'an yang diyakini sebagai firman Tuhan yang *verbatim.*

---

adalah metode paling menarik pada zaman sekarang. Menarik karena ia bisa membentuk *world view al-Qur'an* dengan satu keyakinan bahwa *al-Qur'an yufassiru ba 'dhuhum ba'dhan.*

[50] Lihat Machasin, "Kata Pengantar dalam buku Tosihiko Izutsu, *God and Man in Koran: Semantic of The Koranic Wdtanschaung* terjemahan Agus Fahri Husain et. AI dengan judul *Relasi Tuhan dan Manusia* : *pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an* (Yogyakarta : PT Tiara Wacana Yogya, 1997),h.xiv.

[51] Lihat Kamaruddin Hidayat, *op. cit..* h.193.

Studi yang dilakukan Shahrur dalam beberapa karyanya juga tidak terlepas dari metode tematik. Pelacakannnya terhadap kata-kata kunci yang ada dalam al-Qur'an kemudian ia telusuri aspek akar bahasanya dengan merujuk kepada kamus al-Farisi *Kamus Maqayis al-Lugah,* Shahrur kemudian melahirkan tema-tema baru dan asing di tdinga umat Islam. Istilah tematik dalam versi Shahrur berangkat dari pemahaman barunya terhadap pengertian *tartil al-Qur'an.*[52] Ia mengartikan *tartil* tidak sebagaimana pemahaman umum yang menerjemahkannya dengan "membaca dengan teliti". Ia berangkat dari makna asli dari *rattaiayurattifu-tartil* yang artinya "menyusun dan mengatur". Menurutnya arti tartil dengan "membaca dengan teliti" sama sekali tidak ada hubungannya dengan ayat berikutnya. Tetapi pemahaman yang bisa diambil, lebih lanjut Shahrur, dalam ayat tersebut adalah menyusun dan mengatur topik-topik yang sama dan terdapat dalam ayat-ayat yang berlainan dalam al-Qur'an agar mudah dipahami.[53]

Hanya saja Shahrur, dalam operasional tematisnya cenderung memilih istilah-istilah kunci yang sering disinonimkan oleh Umat Islam dan mengabaikan tema-tema lain yang sebenarnya juga perlu menjadi atensi utama bagi Shahrur. Konsentrasi tematisnya hanya berkutat pada istilah-istilah *ulumul Qur 'an* sehingga apa yang dihasilkannya memiliki wawasan yang sempit. Dengan kata

---

[52] QS al-Muzammil : 4

[53] Dari sini Shahrur mencontohkan bagaimana muatan yang ada pada topik yang terkait dalam *al-Qur'an* dan yang terkait dengan *al-Kitab* membawa implikasi yang berbeda dan menimbulkan pemaknaan baru dalam memahami Islam. *Ai-Kitab* dalam versi Shahrur diartikan sebagai kumpulan pokok masalah yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad dalam bentuk nash yang memuat ayat-ayat mushaf dari awal surah al-fatihah sampai surat an-nas. Al-Kitab berfungsi sebagai petunjuk orang-orang yang bertaqwa sedangkan al-Qur'an menjadi petunjuk bagi manusia secara umum. Lihat misalnya QS al-Baqarah: 2 dan 185. Al-Kitab juga sering diklaim sebagai kitab al-risalah atau kitab uluhiyah sedangkan al-Qur'an sebagai kitab nubuwwah adalah kitab rububiyah. Lihat Muhammad Shahrur, al-Kitab, *op. cit,*h.52-58.

lain, hasil kajian tematisnya tidak maksimal cenderung monoton. Pemihakannya terhadap satu aliran bahasa yang diadopsi dari *Kamus Maqayis al-Lugah* juga mengurangi bobot hasil kajiannya.

Lain halnya dengan elaborasi Fazlur Rahman dalam *Major Themes of The Koran*[54] yang berusaha menyajikan tafsir tematis al-Qur'an dengan refleksi filosofis. Ia mengangkat tema pembahasannya dari pesan dasar al-Qur'an dalam perspektif *metafosis-ontologis* dan *etis-teologis.* Bagaikan menydam ke dasar lautan, Rahman menyelami pesan dasar al-Qur'an yang bersifat *perennial-universal* yang terbungkus dalam pakaian budaya dan peristiwa historis yang bersifat lokal dan temporal. Dalam hal ini, Rahman mirip dengan Gadamer ketika menggunakan metode *double movement* dalam mengkaji sejarah.[55]

Disinilah letak kelemahan Shahrur ketika melepaskan keterikatan sejarah dalam studi tematiknya. Padahal jika mengacu pada Gadamer di atas, peristiwa masa lalu menjadi rangkaian sejarah dalam mengusung sejarah masa yang akan datang, Keinginan Shahrur sebagai penerima al-Qur'an tanpa mengaitkan perjalanan sejarah al-Qur'an hingga sampai pada generasi sekarang mengurangi bobot tematik Shahrur. Bagi penulis sendiri, apa yang dihasilkan Shahrur sebenarnya hanya

[54] Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an* terjemahan Anas Mahyuddin dengan judul *Tema Pokok al-Qur'an* (Bandung: Pustaka,1983)

[55] Metode *double movement* dalam mengkaji sejarah yang dimaksud adalah melakukan perjalanan intelektual ke masa lalu untuk menelusuri dan memasuki bilik-bilik peristiwa historis dan kemudian kembali ke masa kini dengan fakta dan pemaknaan yang mengacu ke depan, Sebagai sebuah peristiwa, sejarah adalah milik masa lalu dan tak akan kembali lagi. Sebuah peristiwa hanya sekali terjadi dan kemudian menghilang untuk selamanya. Rahman dalam hal ini sebagaimana Gadamer, melihat sejarah sebagai sebuah rangkaian peristiwa dan pemaknaan yang tak pernah terputus, karena pemaknaan sejarah selalu mengacu ke depan meskipun dilakukan hari ini sehingga sesungguhnya sulit menciptakan jarak antara masa lalu, kini dan esok. Dulu dan esok keduanya dipertemukan oleh pemaknaan hari ini oleh subyek pelaku dan penafsir sejarah itu sendiri. Pendekatan ini oleh Gadamer disebut sebagai *effective history.* Uraian lebih lanjut lihat Gadamer, *Truth and Method* (1994).h.300.

merupakan rekonstruksi makna-makna dari beberapa istilah kunci dalam al-Qur'an. Ia tidak sampai membahas suatu tema atau konsep secara maksimal sehingga melahirkan *world view* konsep yang dikaji. Sebagaimana yang ditempuh oleh Quraisy Shihab dalam *membumikan al-Qur'an*[56] serta *wawasan al-Qur'an*[57] ataupun yang ditempuh oleh M. Dawam Rahardjo dalam *Ensikplopedia al-Qur'an.*[58]

Oleh karena itu dalam pengamatan penulis, metode yang dilakukan oleh Shahrur lebih pantas disebut studi linguistik ketimbang maudhui atau tematik karena pelacakannya terhadap kata-kata kunci hanya dikaji dari satu sudut pandang semata yaitu linguistik. Metode ini menurut Quraisy Shihab disamping memiliki kelebihan juga memiliki kelemahan.

Kelebihannya antara lain menekankan pentingnya bahasa dalam memahami al-Qur'an, memaparkan ketelitian redaksi ayat serta mengikat mengikat mufassir dalam bingkai teks ayat-ayat sehingga membatasinya terjerumus dalam subyektifitas berlebihan. Sedangkan kelemahan-kelemahannya dapat menjerumuskan mufassir terlena pada persoalan kebahasaan dan kesusasteraan sehingga lupa pada pesan pokok al-Qur'an dan yang lebih parah ketika *asbab nuzul* hampir diabaikan sama sekali sehingga ayat-ayat tersebut seakan-akan turun pada ruang yang hampa budaya.[59] Di sinilah letak kelemahan Shahrur ketika mengeliminir peran *asbab nuzul*

Meskipun demikian, bukan berarti studi tematik Shahrur tidak membawa makna yang signifikan. Penemuan barunya tentang istilah-istilah kunci dalam al-Qur'an memaksa kita kembali berfikir adanya istilah-istilah alternatif yang bisa dijadikan

[56] Lihat Quraisy Shihab, *Membumikan al-Qur'an : Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung : Mizan,1994).

[57] Lihat Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an : Tafsir Maudhui alas Berbagai Persoalan* Umat(Bandung: Mizan,1996)

[58] M. Dawam Rahardjo, *Ensikfopedi al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina,1996).

[59] Lihat Quraisy Shihab, membumikan, *op. cit,*h.84.

pertimbangan karena selama ini memang terjadi pembakuan istilah-istilah. Apa yang dilahirkan Shahrur di sini sebenarnya salah satu representasi upaya pembongkaran kemapanan dan mewujudkan penafsiran yang dinamis. Kendatipun ia tidak pernah menyebut karyanya sebagai kitab tafsir.

### *C. Problematika Sunnah sebagai Metode*

Salah satu tema proyek "qiraah mu'ashirah" yang juga menjadi perhatian utama Muhammad Shahrur adalah memunculkan formulasi baru tentang sunnah. Pemahamannya sangat berbeda dengan pemahaman umat Islam secara umum. Ia menerjemahkan sunnah dalam kerangka sebagai metode bukan sebagai materi aturan yang mempunyai kekuatan *ittiba'* ataupun *nawahi'* yang variatif.[60] Menurutnya apa yang dilahirkan oleh Rasulullah saw yang kemudian dikenal oleh umat Islam secara umum sebagai hadis hanya cocok dalam konteks waktu itu dan hanya cukup menjawab persoalan pada zamannya.[61]

Konsekuensinya, Shahrur tidak mengakui adanya hadis yang dikenal sebagai verbalisasi sunnah. Ia hanya mengakui keberadaan sunnah dalam arti mengikuti metode Nabi Muhammad dalam menghadapi dunia Arab pada abad ke-7.[62] Sunnah lebih lanjut Shahrur, adalah bagaimana membuat proses bekerja setiap saat di dalam batasan-batasan hudud Allah sebagaimana Nabi sendiri tidak melampaui batasan-batasan-Nya.

Perbedaan yang menjolok memang ketika Shahrur memperdebatkan posisi sunnah sebagai metode dan tidak mengakui adanya materi sunnah (baca hadis) atau verbalisasi sunnah meminjam istilah Nurkholis Madjid[63] sementara apa yang

---

[60] Sebagaimana pemahaman umum sunnah membawa implikasi ikutan atau larangan yang berbeda seperti wajib, haram, sunnat, makruh, mubah

[61] Lihat Muhammad Shahrur, *op. cit.,*h.545.

[62] Muhammad Shahrur, Kita tidak memerlukan Hadis, *loc. cit*

[63] Sunnah adalah pemahaman Nabi terhadap pesan atau wahyu Allah

menjadi perdebatan umum hanya berkutat pada problematika sunnah pada batasan dan ruang lingkupnya. Perdebatan sengit yang dibintangi oleh para ulama yang datang dari disiplin ilmu yang berbeda dalam hal ini ulama hadis, ushul fiqhi dan fiqhi mengambil tema definisi sunnah. Kalau yang pertama, sunnah dipahami lebih kompleks sebagai segala sesuatu yang didapatkan dari Nabi saw apakah sabdanya, perbuatannya, persetujuannya, sifat fisik atau budinya, baik dari masa sebelum kenabian ataupun sesudahnya.[64]

Sementara aliran yang kedua cenderung lebih spesifik dengan membatasi pada wilayah sabda, perbuatan dan persetujuan nabi saja.[65] Lain lagi aliran yang ketiga (ulama fiqhi) sunnah diartikannya sebagai suatu hukum yang jelas dan berasal dari Nabi saw yang di luar dari wajib, mubah tetapi dia termasuk dalam

---

itu dan menjadi teladan dalam pelaksananya. Sedangkan hadis merupakan bentuk reportase atau verbalisasi ten tang apa yang disebabkan oleh Nabi"" atau yang dijalankan dalam bentuk tindakan orang lain yang didiamkan. Namun demikian, bahwa tidak berarti hadis mencakup semua sunnah sedangkan sunnah mencakup keseluruhan hadis Nurkholis Madjid, "Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadis: Implikasinya dalam Pengembangan Syariah" dalam Budhy Munawar Rahman (Ed.) *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramdina,1995),h.209.

[64] Mustafa al-Siba'i, *A1-Sunnah Wa Makaanatuha Hi Tasyri' al Islami* diterj. Oleh Nurkholis Madjid dengan judul *Sunnah dan Peranannya dalam Pembentukan Hukum Islam: Sebuah Pembelaan Kaum Sunni* (Jakarta : Pustaka Firdaus ,1991),h. l Sebagai bahan perbandingan ada baiknya jika kita menengok pendapat orientalis dalam memahami sunnah atau hadis. Salah satu diantaranya adalah Yoseph Schacht - orientalis dari Polandia - Ia mengatakan bahwa sunnnah tidak lebih dari "sebuah kebiasaan yang dapat dijadikan teladan dan pandangan hidup" terlepas apakah kebiasaan itu terjadi pada masa Nabi atau masa sahabat. Hal ini didukung oleh kenyataan bahwa Khalifah kedua Umar bin Khattab telah mengirim surat kepada Abu Musa al-Ash'ari (seorang qhadi di Basra) yang berisi instruksi untuk memakai sunnah yang berlaku di wilayah terse but. 64 Secara tersirat yang ingin dikemukakan oleh Schahet adalah sunnah tidak lebih sebagai sebuah kebiasaan hidup atau adat yang bukan hanya berasal dari Nabi akan tetapi dari sahabat pula terutama masa al-Khulafa al-Rasyidun.

[65] M. Ajaj Al-Khatib, *Ushul al-Hadis* diterj. Oleh H.M. Qadirun Nur Ahmad dengan judul *Pokok-Pokok ilmu Hadis* (Jakarta : Gaya Media Pratama,1998),h.2.

lingkaran hukum yang lima.[66] Dari sini dapat dilihat bagaimana perdebatan para ulama tidak mengacu pada kepada perbedaan hadis dan sunnah. Mereka cenderung mempersamakannya.

Pangkal perbedaan mereka jika ditilik lebih jauh karena obyek kajiannya berbeda. Para ahli hadis memandang Nabi saw sebagai figur yang mesti dicontoh dan suri tauladan yang baik, jadi apapun yang ada pada diri Nabi saw terlepas apakah itu bermuatan hukum atau tidak harus diikuti. Sedangkan para ulama ushul memandang Nabi saw dalam kapasitasnya sebagai peletak dasar syariat yang menjelaskan kepada manusia aturan main kehidupan sehingga yang menjadi perhatian serius bagi mereka hanya persoalan, sabda dan taqrir saja yang bisa membawa konsekuensi hukum.

Lain lagi para ulama fiqhi yang membahas semata-mata tentang posisi nabi dari keseluruhan tindakan beliau yang tidak keluar dari fungsinya sebagai petunjuk untuk suatu hukum syara'. Pembahasan mereka berkutat pada persoalan hukum syara' dari perbuatan manusia apakah hukumnya wajib, haram, mubah dan seterusnya.

Dari sini dapat dilihat bagaimana tawaran Shahrur tentang sunnah sebagai metodologi jauh berbeda dengan para ulama. Pertanyaannya kemudian, lewat tawarannya sunnah sebagai metodologi, apakah Shahrur bisa digolongkan kelompok *inkur sunnah* ? sejenak jawabannya penulis tunda sebelum menguraikan *inkar sunnah.*

Jika sekali lagi dipakai pendekatan Nurkholis Madjid maka istilah *inkar sunnah* adalah istilah yang keliru karena menurutnya ingkar kepada sunnah adalah mustahil bagi seorang muslim. Ia lebih pantas disebut *inkar hadis*.[67]

---

[66] *Ibid,*

[67] Perbedaan ini sebenarnya tidak substantif. Para ulama cenderung mempersamakannya antara inkar sunnah dan inkar hadis. Perbedaan ini muncul menurut penulis akibat pergeseran makna sunnah itu sendiri yang dibatasi pada

Istilah ini sebenarnya sudah ada pada masa sahabat. Hanya saja ruang lingkupnya masih kecil. Para sahabat masih bersifat perseorangan. Kemudian menjelang akhir abad kedua muncul golongan yang mengingkari sunnah secara umum, disamping ada pula golongan yang mengingkari sunnah yang tidak mutawatir saja.[68] Namun kelompok ini lenyap pada akhir abad atau paling tidak pada akhir abad ketiga. Penolakan hadis ini muncul kembali pada abad ketiga belas hijriyah yang lalu akibat pengaruh penjajahan Barat.

Selain karena penetrasi Barat dan imperialismenya, pandangan penolakan sunnah ini juga dilatarbelakangi oleh asumsi bahwa Islam hanyalah al-Qur'an saja. Hadis banyak mengandung keraguan dalam keabsahannya sebagai sumber argumen karena sudah terjadi distorsi.[69] Meskipun demikan, Mustafa as-Shibai bahwa golongan ini membangkitkan semangat kaum sunni untuk lebih mempertegas dengan cara menemukan argumen-argumen dalam menangkis pandangan tersebut.[70]

Jika dikaji lebih jauh, penolakan sebagian umat Islam terhadap eksistensi hadis tidak murni sebuah pembangkangan tetapi yang lebih penting adalah gugatan mereka terhadap otentisitas hadis serta keyakinan bahwa alQur'an sudah memuat segalanya meskipun masih dalam bentuk global.[71]

---

peristiwa yang hidup dari beberapa generasi sampai pada proses pembakuan dan pembukuannya yang kemudian dikenal dengan hadis yang melahirkan kitab yang berjilid-jilid.

[68] Muhammad Mustafa Azami, *Dirasat li al-Hadis al-Nabawi al-Tarikhi Tadwinih* diterjemahkan oleh Ali Mustafa Ya'qub dengan judul *Hadis Nabawi : Sejarah dan Kodilikasinya* Jakarta : Pustaka Firdaus,1994),h.42.

[69] Argumen yang diajukan oleh golongan ini mengacu pada beberapa ayat antara lain : Q.S. Al-An'am (6) : 38, Q.S. Al-Hijr (15) : 9, Q.S. An-Najm (52) : 28.

[70] Mustafa as-Shiba' i, *loc cit,*

[71] Selain dari argumen di atas, para skripturalis al-Qur'an melakukan penilaian kepada sunnah dengan standar wahyu dan ternyata mereka tidak

Alasan tersebut barangkali yang membuat Shahrur berfikir untuk menjadikan sunnah sebagai metode dalam memahami al-Qur'an. Jadi letak keingkaran Shahrur terletak pada materi sunnah bukan pada sunnah secara totalitas seperti makna *ingkar hadis* itu sendiri. Tetapi apapun namanya, menurut penulis, semuanya masuk dalam lingkup *ingkar hadis.*

Shahrur dalam menggugat sunnah, mengawalinya dengan sebuah perlanyaan. Apakah ucapan Nabi saw, tadabbumya, keputusan-keputusannya dalam segala hal yang tidak berkaitan dengan hudud dan ibadah dikategorikan wahyu atau berupa ijtihad ? Menurut Shahrur, jawabannya tentu variatif. Ada yang mengatakan bahwa semua yang datang dari Nabi saw adalah wahyu dengan mengacu pada QS al-Najm : 3 dan 4. Dhamir *huwa* pada ayat ini dikembalikan kepada nabi.[72]

Ada pula yang mengatakan bahwa ayat tersebut tidak ada kaitannya dengan eksistensi sunnah. Alasannya karena ayat ini lahir sebagai respon atas keraguan dan pembangkangan suku quraisy atas kebenaran wahyu. Pernyataan ini diperkuat bahwa ayat ini turun di Mekkah sedangkan keberadaan sunnah berawal ketika Nabi tinggal di Medinah.[73]

---

menemukannya. Argumen ini memiliki akar kuno. Para ahli kalam, seperti digambarkan oleh Syafii, mengatakan bahwa mereka tidak menerima "sesuatu pun yang tidak dijamin oleh Allah seperti dia menjamin al-Qur'an yang tak seorang pun dapat meragukannya bahkan satu huruf pun. Mereka berpendapat bahwa wahyu yang Allah maksudkan bersifat universal dan abadi diperlakukan dengan cara-cara khusus. *Pertama* wahyu harus diturunkan dan disampaikan dengan kata demi kata dan setiap kata berasal dari Tuhan. *Kedua,* proses turunnya wahyu pastilah eksternal yang sepenuhnya lepas dari pengaruh rasul. Terakhir, wahyu harus dicatat dan dipelihara dalam bentuk tulisan serta disampaikan dengan benar tanpa kemungkinan menyimpang atau keliru. Sunnah, menurut para penyangkal hadis tidak memenuhi persyaratan ini. Uraian lebih lanjut lihat Danid W. Brown, *Rethinking Traadition in Modem Islamic Thought* diterjemahkan oleh Jaziar Radianti dan Enting Sriani Muslim dengan judul *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern* (Bandung : Mizan,2000),h.73.

[72] Muhammad Shahrur, al-Kitab, *op. cit.,*h. 545

[73] *Ibid.,*

Selain itu pertanyaan yang sering diajukan oleh Shahrur adalah mengapa ketika Nabi saw dalam hadisnya yang berbunyi :

تركت فيكم أمرين لن تضلوا أبدا ما إن تمسكتم بهيما كتاب الله وسنة رسوله

*Artinya : .... aku tinggalkan kepada kamu kitab Allah dan sunnah Rasulullah...*

tidak memerintahkan sahabat untuk menulis sunnahnya padahal kedudukannya sama pentingnya dengan al-Qur'an sebagaimana tergambar dalam hadis di atas. Kalau alasannya dikhawatirkan terjadi campur-baur antara penulisan al-Qur'an dan penulisan sunnah sebagaimana yang dilansir oleh para ulama, maka pertanyaannya kemudian, bukankah Rasulullah saw adalah orang yang pertama mengetahui bahwa keberadaan al-Qur'an akan menjadi jaminan langsung dari Tuhan. Sebagaimana dalam QS al-Hijr: 9

إنا نحن نزلن الذ كر وإنا له لحا فظون

*Terjemahnya : Sesungguhnya kami yang menurunkan az-zikr dan kami sendiri yang akan menjaganya.*[74]

Dengan merujuk pada ayat di atas, lebih lanjut Shahrur, bahwa kekhawatiran terjadinya kekacauan antara penulisan al-Qur'an dan sunnah jauh dari segala kemungkinan.[75]

Gugatan kedua Shahrur juga diawali dengan pertanyaan, mengapa ketika al-Qur'an telah selesai penulisannya dan telah menjadi mushaf pada masa Usman- seperti yang dikenal pada masa sekarang dengan mushaf usmani- para pembesar sahabat yang masih hidup tidak berinisiatif untuk menulis hadis? padahal kekhawatiran terjadi campur- baur kalau itu memang menjadi

[74] Terjemahan penulis.
[75] Muhammad Shahrur, al-Kitab, *op. cit.,*h.547.

alasan mustahil terjadi.[76]

Jadi kesimpulan awal mengapa Nabi saw begitu pula para sahabat tidak memerintahkan penulisan hadis adalah mengindikasikan bahwa pengumpulan dan pembukuan hadis adalah sesuatu yang tidak penting. Dan sesungguhnya hadis adalah persoalan respon lokal sedangkan sunnah adalah murni bukan perkataan Nabi saw.[77] Kendatipun demikian, bukan berarti Shahrur tidak mengakui sunnah sebagai dasar tasyri', ia hanya tidak mengakui hadis sebagaimana yang didefinisikan oleh para ulama.[78]

Oleh karena itu, Shahrur mengartikan sunnah sebagai metode penyesuaian hukum-hukum *ummu al-kitab* dengan cara yang mudah tanpa keluar dari hukum-hukum Tuhan dan mengaitkannya pada konteks waktu dan lokal. Shahrur merujuk kepada QS al-Baqarah : 185, QS al-Haj : 78.[79] Definisi ini

---

[76] *Ibid.,*

[77] *Ibid.,*

[78] Lihat definisi yang telah diuraikan pada halaman-halaman sebelumnya.

[79] dalam hal ini Shahrur membaginya kepada dua bentuk yaitu sunnah risalah *(sunnah airisafah)* dan sunnah an-nabawiyah *(sunnah an-Nabawiyah).* Bentuk pertama mewarisi perintah dan tidak pada bentuk kedua Hal ini tampak dalam berbagai ayat yang secara langsung memakai term *al-rasul* antara lain QS ali-Imran: 132, QS al-Nisa : 69. *Ibid.,h.5A9.* Ketaatan kepada rasul juga mempunyai dua bentuk. Pertama, *al-taah al-muttasilah* dan *al-faal al-munfasilah.* Yang pertama sesuai dengan redaksi ayat yang menyebut ketaatan rasul beriringan dengan ketaatan Tuhan tanpa dipisahkan dengan kata *atiuh* sedangkan yang kedua perintah ketaatan kepada rasul dipisahkan aleh kata *atiu.* Yang disebut terakhir ini menurut Shahrur, mewarisi ketaatan kepada rasul hanya ketika Nabi masih hidup dan tidak setelah wafatnya. Hal-hal yang menjadi ketaatan di sini adalah persoalan keseharian dan hukum-hukum lokal. Berbeda dengan yang kedua yang melahirkan ketaatan kepada Nabi baik pada masa hidupnya maupun setelah wafatnya. Obyek yang menjadi ketaatan di sini adalah persoalan *hudud, ibadah* dan *akhlaq*. lihat Muhammad Shahrur, al-Kitab, *op. cit,h.551.* Berbeda dengan Quraisy Shihab yang menafsirkan perbedaan redaksi ayat ini dengan mengatakan bahwa ketaatan pertama mengindikasikan kewajiban taat kepada Nabi dalam hal-hal yang sejalan dengan perintah Allah SWT sedangkan perintah yang kedua mencakup kewajiban taat kepada kepada nabi meskipun tidak disebutkan secara tersurat dalam al-Qur'an. Uraian lebih lanjut lihat M.

membawa Shahn1r pada suatu kesimpulan bahwa apa yang dilahirkan oleh Nabi saw berupa sunnahnya adalah respon awal pergolakan Islam yang terkait dengan lokus dan tempus tertentu. Kendatipun demikian, Rasulullah dengan sunnahnya menurut Shahrur telah mencontohkan ijtihad awal dalam membatasi hukum-hukum Tuhan.[80]

Dalam hal ini, Shahrur memposisikan nabi sebagai mujtahid dan tidak mengakui sebagai tdadan yang mesti diikuti. Ketdadanan nabi menurutnya hanya karena ijtihadinya bukan pada materi perkataan dan perbuatannya. Pendapat ini tentu masih baru dalam pikiran kita.

Gugatan ini sebenarnya pernah dilontarkan oleh Dr Taufiq Sidqi dalam majalah *al-manar* - sebagaimana dikutif oleh Muhammad Mustafa Azami[81] - dengan judul "Islam itu adalah al-Qur'an sendiri". Dengan bermodalkan ayat-ayat al-Qur'an maka persoalan bisa diselesaikan meskipun tanpa bantuan hadis.[82] Pendapat ini kemudian dijawab oleh Rasyid Ridha dengan mengatakan bahwa kenabian Muhammad saw bersifat universal. Nabi tidak hanya diutus pada satu golongan dan masa tertentu tetapi risalah yang dibawanya menembus batas lokalitas Arab dan menjadi panutan generasi selanjutnya.[83] Jika seperti dikatakan oleh Sidqi begitu pula Shahrur bahwa sunnah hanya berlaku bagi generasi Muhammad, maka kenabian tidak ada lagi relevansinya

---

Quraisy Shihab, Membumikan, *op. cit.,*h.121.

[80] *Ibid.,*

[81] Lihat Muhammad Mustafa Azami, *op. cit.,*h.47.

[82] Alur pikiran Sidqi ini sebenarnya terpengaruh oleh pikiran Muhammad Abduh sebagaimana yang dikutif oleh Abu Rayyah yang mengatakan bahwa umat Islam tidak mempunyai petunjuk selain al-Qur'an. Umat Islam tidak akan bangkit kecuali dengan semangat yang ada pada abad pertama yaitu al-Qur'an. Hal-hallain selain al-Qur'an lebih lanjut Abduh hanya akan menjadi kendala antara al-Qur'an di satu pihak dengan ilmu dan amal di pihak lain. Lihat *ibid.,*h.46.

[83] Lihat *Ibid.,* Lihat juga Danid W.S. Brown, *op. cit.,*h.l00

bagi generasi berikutnya.[84] Artinya, figur Nabi Muhammad saw hanyalah figur yang kecil. Kritik Ridha ini menyebabkan Sidqi menarik pendapatnya.[85] Hanya saja penulis tidak mengetahui secara persis apakah Shahrur pernah membaca polemik ini.[86]

Jika sunnah dijadikan metodologi, pertanyaannya kemudian bagaimana menjelaskan makna al-Qur'an yang global? Cukupkah dengan mengetahuinya jika sunnah hanya dijadikan perangkat metodologi dalam menelaah ayat sementara ayat-ayat al-Qur'an sarat dengan muatan-muatan global ? Apa yang dilahirkan oleh Shahrur bagi penulis tidak lebih sebagai perkiraan logis dalam memaknai sebuah ayat.

Jika Nabi saw mensinyalir bahwa sunnah merupakan pedoman kedua setelah al-Qur'an maka sesungguhnya Nabi hanya menyatakan sesuatu yang logis. Artinya dalam menangkap pesan agama dan merealisasikannya langkah *pertama* yang harus

---

[84] Sedikit berbeda dengan Shahrur yang menyebut sunnah sebagai metodologi, Dalam hal ini Taufiq Sidqi menyebutnya sebagai "hukum temporal dan provisional" (syariah waqtiyyah tamhidiya). Sunnah Rasulullah tidak memiliki kekuatan yang mengikat orang beriman di masa sekarang. Memang tidak ada yang menyangsikan bahwa praktek shalat, puasa dan sebagainya diwarisi secara mutawatir dari Rasulullah tetapi itu tidak menjadi bukti bahwa praktek tersebut mengikat di setiap abad dan tempat sebagaimana Shahrur yang memberikan penafsiran sejarah bahwa sunnah hanya diperuntukkan pada mereka yang hidup pada masa Nabi saw. Antara lain penafsirannya, para sahabat tidak melakukan persiapan dalam melestarikan sunnah baik dalam bentuk hafalan maupun dalam bentuk buku, sunnah tidak dihafalkan secara kata demi kata dan tidak dihafalkan seperti halnya al-Qur'an. Lihat *Ibid.,*h.92

[85] Lihat *ibid.,*h.100. Kritikan Ridha ini tidak membuatnya menolak pendapat Sidqi secara totalitas. Buktinya ia mendukung pendapat Sidqi dalam membagi hadis menjadi dua yaitu hadis mutawatir dan non mutawatir. Menurut Rasyid Ridha, hadis-hadis yang kita terima sebagai secara muatawatir seperti hadis-hadis jumlah rakaat shalat, puasa dan sebagainya wajib kita terima sebagai satu "agama secara umum" . Sedangkan hadis yang non mutawatir disebut agama khusus dan tidak wajib diikuti. Lihat Azami, *loc. cit.,*

[86] Respon balik terhadap kelompok inkar sunnah telah "dibabat habis" oleh Azami, *op. cit,h.57.* Lihat pula Shah Sahidullah Faridi, "The Fallacies of Anti Hadith Argument" dalam DK Koya (Ed.) *Hadifh and Sunnah : Ideals and Realities* (Malaysia: Islamic Book,1996),h.190.

ditempuh umat Islam adalah melihat kitab suci kemudian *kedua* harus mencari contoh bagaimana nabi sendiri memahami dan melaksanakannya sebab nabilah secara logis yang paling paham akan apa yang dipesankan Tuhan pada umat manusia Juga nabilah yang paling tahu bagaimana melaksanakannya.[87] Dengan kata lain fungsi sunnah yang paling utama adalah menjelaskan secara terperinci pesan yang dibawa oleh al-Qur'an.[88]

Jika al-Qur'an diklaim sebagai pedoman hukum global maka sunnah disebut "bayani".[89] Sunnah dalam penjabarannnya sebagai *bayani* maka ia menjalankan beberapa fungsi sebagai berikut:

1. Mempertegas makna hukum sebagaimana dalam Q.S. al-Baqarah (2) : 110 :

   وأقيمو الصلاة وأتوالزكوة

   *Artinya : Dirikan Shalat dan tunaikan Zakat*

   Dipertegas oleh sabda Nabi saw :

   بني الإسلام علي خمس شهادة أن لا اله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة...

   *Artinya : Islam dibangun oleh lima perkara : Syahadat, shalat, zakat*

2. Memerinci makna global al-Qur'an seperti hak kewarisan anak laki-laki dan anak perempuan yang disinyalir dalam Q.

---

[87] Lihat Nurkholis Madjid, Pergeseran, *op. cit.,*h.211.

[88] Lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqhi* (Jakarta : PT Logos Wacana Ilmu,1997),h.85.

[89] Posisi sunnah sebagai bayani menurut Abdul Halim Mahmud sebagaimana dikutif oleh Quraisy Shihab tidak menjadi ruang persdisihan bagi para ulama. Bahkan mereka memperluasnya menjadi dua macam bayani yaitu *bayan ta'kid* dan *bayan tafsir.* Kalau yang pertama sekedar menguatkan atau menggaris bawahi apa yang terdapat dalam al-Qur'an sedangkan yang kedua memperjelas, merinci bahkan membatasi pengertian lahir ayat-ayat alQur'an. lihat Quraisy Shihab, Membumikan, *op. cit.,*h.122.

S. Al-Nisa (4) :11:

يوصكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين

*Artinya : .. Allah mengatur harta warisan dengan perbandingan satu banding dua ..*

Ayat ini dibatasi oleh anak-anak yang bukan penyebab kematian ayahnya, sebagaimana dalam hadis :

عن عمر بن شعيب ليس للقاتل من الميراث شيئ (رواه النساء والدارقطني)

*Artinya : Tidak ada warisan bagi si pembunuh*

3. Menetapkan hukum dalam sunnah yang secara jelas tidak terdapat dalam al-Qur'an. Fungsi sunnah dalam hal ini sebagai *istbat atau insya*,[90] seperti dalam Q.S. al-Maidah (5) 3 yang kemudian dijelaskan dengan hadis riwayat muslim;

Artinya: setiap binatang buas yang bertaring haram dimakan Begitulah sunnah menjadi penjelas hukum yang dikandung dalam al-Qur'an yang pada gilirannya akan membentuk hukum-hukum fiqhi. Meskipun demikian sunnah dalam kedudukannya sebagai sumber hukum kedua[91] menjadi wilayah perdebatan berbagai pihak. Hal ini menurut penulis terjadi karena kekuatan sunnah sebagai sumber hukum dapat ditentukan pada dua aspek. *Pertama* dari segi kebenaran materinya, *kedua* dari segi kekuatan penunjukannya terhadap hukum. Yang pertama terkait dengan kebenaran pemberitaannya yang terdiri dari 3 tingkat yaitu:

[90] *Ibid*.,h.87-88.

[91] Lihat Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theory* terj. Kusnadingrat (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada,2000),H.1.

mutawatir[92], masyhur[93] dan ahad[94]. Wilayah inilah yang biasanya sasaran bagi para orientalis untuk menggugat pembakuan hukum Islam dengan mengemukakan sorotan terhadap sunnah yang menurut mereka tidak representatif.

Dari sinilah letak inkonsistensi Shahrur yang mengakui sunnah sebagai dasar tasyri sementara sunnah menurutnya hanya sebagai metodologi. Bagi penulis, Shahrur ingin membangun opini baru sementara ia tidak bisa melepaskan dari keterikatan penjelasan para ulama tentang sunnah. Sekali lagi ini menjadi problematik dalam pemahamannya tentang sunnah.

Pemihakan Shahrur terhadap struktur bahasa Arab dengan merujuk kepada *maqayis al-lugah* karya Ibnu Faris dan pengabaiannya terhadap aspek lain, semisal hadis Nabi saw serta kamus-kamus Arab lainnya, menyebabkan produk bacaannya terhadap kitab suci kering dari konteks Qurani.

Apa yang ditawarkan Shahrur bagi penulis hanya berkutat pada usaha memahami kitab suci "dari dalam" dunia makna yang ia dptakan dan ia bangun, dan akhirnya mengabaikan pemahaman proses historis yang mengitari teks kitab suci tersebut. Sehingga istilah yang ditawarkannya yaitu "qiraah mu' ashirah" bacaan kontemporer menjadi bingkai palsu sebagaimana yang dituduhkan oleh Nasr Hamid Abu Zaid.

Terlepas dari kekurangan dan kelemahan "qiraah muashirah",

---

[92] Mutawatir yang dimaksud adalah dari segi kuantitas sahabat yang meriwayatkan hadis dari nabi dan kuanitas generasi selanjutnya yang kesemuanya adalah qath'i. artinya bahwa kebenaran sunnah itu adalah betul-betul dating dari nabi. Meskipun demikian di kalangan para Orientalis masih menjadi kajian serius tentang hadis mutawatir. Lihat G.H Junyball, *The Authenicity of Tradition Literature* (Leiden : E.J. Brill,1969)

[93] Masyhur adalah tingkat periwayatnya dibawah sedikit dari mutawatir. Karena sahabat yang menerima hadis dari secara perorangan. Maka kebenarannya tidak terlalu meyakinkan.

[94] Ahad adalah prosesi perjalannya dari sahabat sampai kepada generasi selanjutnya bersifat perorangan sehingga kekuatan hukumnya sangat bergantung kepada pribadi-pribadi yang tsiqah.

Shahrur telah berupaya membongkar otoritas hegemonik untuk kemudian membangun wacana alternatif, sehingga arus pemikiran tidak berjalan secara *linear.* Kelebihan karya Shahrur karena kemampuannya dalam mengurai sesuatu masalah dilengkapi dengan logika ilmu eksakta dan menggabungkannya dengan logika quranik sehingga pembaca demikian "terhipnotis' dari tawaran-tawarannya. Skema-skema yang dilampirkannya menambah keunikan karya Shahrur.

Dengan memakai standar akademis, apa yang dilahirkan dari karya Shahrur patut menjadi bahan perdebatan yang menarik terlepas apakah setuju atau tidak. Tentu saja apa yang dihasilkannya masih bersifat hipotetif yang meniscayakan adanya pembenahan dan kritik terus menerus, atau meminjam istilah Ignas Kleden, *error diminatiorr*[95] sehingga

klaim kebenaran mutlak sedapat mungkin terhindari serta kebiasaan menyalahkan kelompok lain tanpa perdebatan yang intens juga menjadi "pekerjaan yang langka". Pembongkaran Shahrur dalam sistem pemikiran memang sudah memasuki wilayah sensitivitas agama seperti tergambar dalam uraian ini. Meskipun demikian, kreasi-kreasi baru akan selalu diharapkan sebagai langkah dinamisitas pemikiran. Apakah nantinya kreasi Shahrur berwujud dalam realitas atau sekedar utopis nampaknya masih membutuhkan waktu yang panjang.

[95] Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1980), h.5.

# BAB V
# PENUTUP

## A. *Kesimpulan*

Pembacaan baru terhadap al-Qur'an adalah sebuah langkah kreatifitas dalam dunia pemikiran. Terlepas apakah dalam ranah realitas mendapat respon positif atau tidak. Obsesi seorang muslim yang cinta kepada kitab sucinya kemudian melahirkan pembacaan baru atau kontemporer semacam Shahrur patut menjadi perhatian dalam dunia pembacaan al-Qur'an. Hal ini ia lakukan untuk meretas asumsi yang telah membumi bahwa pembacaan terhadap al-Qur'an hanya milik kelompok atau individu tertentu. Selama ini umat Islam menurut Shahrur telah terkooptasi oleh pembacaan klasik yang sarat dengan hegemoni kekuasaan.

Apa yang dimaksud oleh Shahrur dalam pembacaan barunya atau *qirraah mu ashirah* tidak terlepas dari perjalanan intelektualnya dalam mencari Islam yang autentik. Akumulasi dari dunia akademik yang berbeda yaitu bidang mekanika tanah dan dasar bumi serta wawasan keagamaan pada aspek linguistik melahirkan suatu pembacaan teks alQur'an dengan memakai

pisau analisa ilmu eksakta. Inilah yang dimaksud oleh Shahrur sebagai pembacaan baru atau kontemporer terhadap al-Qur'an. Keinginannya untuk membaca al-Qur' an dengan lensa ke-kinian tanpa terikat dengan perjalanan historis al-Qur'an menjadi warna tersendiri bagi pembacaan Shahrur. Ia ingin menangkap pesan al-Qur'an sebagaimana Nabi Muhammad saw menangkapnya. Tidak heran, jika pembacaannya terhadap al-Qur'an memang melahirkan nuansa yang berbeda dan asing di telinga umat Islam. Ia tidak hanya berbeda dengan hasil penafsiran para ulama tetapi juga berbeda dengan konteks ketika teks itu lahir. Teori limit yang juga menjadi tawarannya dalam pembacaan hukum Islam menambah kunikan dan kekhasan sebagai sosok *engineering* yang ingin mendekati al-Qur'an dengan kacamatanya sendiri.

Sebagaimana layaknya orang Islam lainnya, Shahrur juga berhak membaca kitab sucinya. Di sinilah letaknya makna al-Qur'an yang *interpretable* tanpa ada dominasi lembaga atau individu yang berhak sebagai penafsir tunggal. Berangkat dari satu keyakinan bahwa tidak ada yang mengetahui secara mutlak isi al-Qur'an kecuali Tuhan sendiri, maka siapapun bisa datang sebagai penafsir. Para pembaca hanya meraba-raba dengan merujuk kepada aturan teks yang ada. Pada titik ini, kampanye Shahrur tentang *return to text* (kembali ke teks) patut dipertimbangkan.

Kembali ke teks yang dimaksud oleh Shahrur tentu saja berbeda dengan apa yang dipahami sebagai kembali kepada "al-Qur'an dan sunnah". Apa yang dimaksud oleh Shahrur di sini tidak sekedar kembali kepada teks sebagaimana kaum tekstualis tetapi membaca kitab suci dengan perangkat epistemologi yang diturunkan dari teks suci. Dalam hal ini Shahrur menawarkan revolusi makna *inzal dan tanzil* sebagaimana terurai sebelumnya. Menurutnya, tidak adanya upaya kembali ke teks dianggap sebagai salah satu faktor kemunduran pemikiran Islam kontemporer.

Oleh karena itu, sebagai perwujudan kembali ke teks, Shahrur memulainya dengan membongkar terminologi yang telah membentuk pandangan dunia al-Qur'an. Ia memulainya dengan kata-kata kunci yang bertalian dengan ilmu tafsir. Lewat keyakinannya bahwa dalam bahasa Arab tidak ada sinonimitas maka ia merumuskan konstruksi baru dalam istilah-istilah yang tadinya dikenal sinonim. Antara lain bisa dilihat term *al-Qur'an. al-Kitab. al-Zikr* dan *al-Furqan* yang menjadi langkah awal dalam dekonstruksi terminologinya. Pengetahuan bahasa Arab Shahrur yang berpihak pada Abu Ali al-Farisi dipakainya dalam membaca ulang al-Qur'an tanpa terikat oleh hasil penafsiran para pendahulunya.

Di sinilah letak kelemahan Shahrur ketika memutuskan tali ikatan sejarah yang menyertai perjalanan al-Qur'an itu sendiri. Padahal al-Qur'an turun tidak dalam ruang yang hampa sejarah. Ia hadir menyapa kondisi budaya ketika al-Qur'an itu lahir. Buktinya, al-Qur'an diturunkan dalam wujud bahasa Arab sesuai kondisi umat pada waktu itu. Meskipun kondisi umat bukan sebab satu-satunya diturunkan ayat-ayat al-Qur'an, tetapi ia tetap menjadi warna dalam menafsirkan al-Qur'an. Tidak hadirnya tradisi (warisan sejarah) dalam sistem pemikiran Shahrur menambah kontroversinya. Klaim sebagai pemikir *ahistoris* juga tidak terelakkan. Maka tidak salah kalau ia termasuk tokoh paling kontroversi di penghujung abad ke-20. Tentu saja ini bukan target utama Shahrur.

Pemakaian logika-logika eksakta seperti matematika Newton kemudian dikolaborasikan dengan logika quranik membawa nuansa baru dalam hukum Islam. Kecermatan analisanya terhadap istilah kunci kitab suci menandakan kecemerlangan pemikirannya serta keseriusan usulannya dalam memahami pesan-pesan kitab suci patut mendapat atensi yang besar dan penghargaan yang cukup. Tentu saja "wajah baru" yang

dihasilkannya tidak mengurangi nilai kritik penulis karena sekali lagi menurut penulis dinamika pemikiran akan mandek kalau di balik kritik tidak ada kritik. Bagi penulis sendiri, Shahn1r hanya melahirkan istilah-istilah baru sementara substansinya sama saja apa yang dilakukan oleh para pendahulunya. Skema-skema yang dilampirkannya dalam karyanya menambah ketertarikan dalam membaca tawaran-tawarannya.

Terlepas dari beberapa kelemahan Shahrur, pemikirannya tetap membawa revolusi baru dalam dunia penafsiran al-Qur'an. Pembacaan baru atau kontemporer yang ditawarkannya menjadi langkah awal dalam meretas kemapanan yang ada. Mengapresiasinya sebagai upaya kreatifitas pemikiran dinilai sebagai langkah arif dan bijak ketimbang menghadirkan hujatan apalagi penghinaan. Sebagai kata kunci dalam buku ini bahwa kebenaran mutlak kita serahkan kepada Allah swt. *Wallahu 'A 'Jam bi as-sawab.*

## B. *Implikasi Penelitian*

Menampilkan penelitian *progresive-revolusioner* dalam dunia tafsir sekaliber Shahrur adalah sebuah upaya membangun opini tandingan dalam menggugat finalitas studi tafsir. Landasan filosofisnya diawali suatu pemahaman bahwa teks tidak mungkin berbicara dengan sendirinya tanpa ada upaya kreatifitas pemahaman tentang teks tersebut. Oleh karena itu, penelitian ini diharapkan akan berimplikasi akan timbulnya semangat baru dalam pembacaan al-Qur'an. Hal ini juga akan menghilangkan kesan bahwa al-Qur'an adalah "korpus resmi tertutup" meminjam istilah Arkoun - tetapi ia adalah kitab yang memiliki klaim "korpus terbuka" .

Qira'ah Muashirah yang dibangun oleh Muhammad Shahrur adalah satu diantara sekian karya gugatan terhadap kemapanan dan pembakuan. Pembacaan kontemporer sebagaimana maksud

*qirilah muashirah* menjadi era baru dalam dunia penafsiran. Terlepas dari latar belakang penulisnya di bidang mekanik, karyanya berupaya membongkar perangkat-perangkat dalam dunia penafsiran yang telah dibangun oleh ulama klasik. Tentu saja, hal ini akan menyulut problem yang tak kalah hebat sebagaimana hebatnya gugatan Shahrur.

Oleh karena itu kehadiran karya ini tanpa mempersoalkan kelemahan dan kelebihannya berupaya memaparkan dan sekaligus mengkritik pemikiran Shahrur. Terlepas dari hal-hal tersebut, penelitian ini tetap akan memiliki implikasi yang berarti dalam meyakini al-Qur'an sebagai kitab suci. Pembacaan alternatif yang dirancang dalam karyanya mengundang munculnya warna baru dalam memperlakukan al-Qur'an. Kondisi ini juga akan mengajak pembaca untuk membaca al-Qur'an tidak monoton dalam satu *mainstream* atau membaca dalam posisi *linear.*

Akhirnya penelitian ini diupayakan berimplikasi kepada pemaparan gagasan-gagasan kiri sebagai salah satu analisis alternatif dalam pentas intelektualitas Islam. Penelitian dalam bentuk buku ini adalah langkah awal dalam mengapresiasi pemikiran serta menyeleksinya terutama dalam konteks pemikiran Shahrur. Kritik yang diajukan oleh penulis buku ini dalam kajian Shahrur tidak hanya ingin menyemarakkan potret pemikiran Islam tetapi akan membentengi pemikiran Islam agar tidak jauh melintasi koridor etika pemikiran serta menjaga dari "virus pemikiran arus lain".

# DAFTAR PUSTAKA

Arkoun, Mohammad. "Menuju Pendekatan Baru Islam", hasil wawancara Hamid Basyaib, *Ulumul Qur'an': Jumal ilmu dan kebudayaan* Vol. II No. IV. Thn 1993.

_____ *Aina huwa al-Fikr al-Muashir diterjemahkan* oleh Ibnu Hasan dengan judul *Membongkar Wacana Hegemnik* Surabaya : al-Fikr,1992.

Mohammaed Ahmed An-Naim dan Mohammed. *Dekonstruksi Syariah* Yogyakarta: LKIS,1994.

_____ . *Gagasan tentang Wahyu* ,. *Dar Ahl al-Kitab sampai Masyarakat Kitab* . Jakarta: INIS,1993.

*Lecturer de Coran* diterjemahkan oleh Machasin dengan judul *Berbagai Pembacaan al-Qur'an* Jakarta: INIS, 1997.

_____ . *Nalar Islami dan Nalar Modem,. Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* terjemahan Rahayu S. Hidayat Jakarta: INIS,1994.

_____ . "Topicality of the Problem of the Person in Islamic Thought" dalam *International Social Science Journal. 1988.*

AurL Halah al. *Qiraah Kitab al-Kitab wa al-Qur'an* Up: t.p,1996.

Azami, Muhammad Mustafa. *Dirasat li al -Hadis al-Nabawi al-Tarikhi Tadwinih* diterjemahkan oleh Ali Mustafa Ya'qub

dengan judul *Hadis IV abawi* : *Sejarah dan l(odifjkasinya*. Jakarta : Pustaka Firdaus, 1994.

Banna, Jamal al- *Nahwa al-Fiqh al-Jadfd* . Kairo : Madbouli, 1996.

Barton, Greg. *The Emergence of Neo Modernism* ,. *A Progressive, liberal Movement of Islamic Thought In Indonesia* ( *A Textual Study Examining the Writing of Nurkhoish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid* diterjemahkan oleh Nanang Tahqiq dengan judul *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo Modemisme Nurkholis Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid* Jakarta: Paramadina,1999.

Brown, Danid W. *Rethinking Traadition in Modem Islamic Thought* diterjemahkan oleh Jaziar Radianti dan Enting Sriani Muslim dengan judul *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modem* Bandung : Mizan,2000.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibnu Arabi' Metaphyisycs of Imagination.* New York : State of University press, 1989.

Dark, Peter. "The Shahrur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice From Suria" dalam *Islam Christian -Muslim Relation.* Vo1.7.No.3.1996.

Departemen Agama HI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Jakarta:* Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an, 1985.

Sumaryono, Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat. Yogyakarta Kanisius, 1999.

Efendi, Bisyri. "Tak Membela Tuhan Yang Membela Tuhan" dalam pengantar buku Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tak Perlu di Bela.* Yogyakarta: LkiS,1999.

Eickdman, Dale f. "Muhammad Shahrur and The Printed Word", *http ;fUlCVUt:isim.net/isim/publication/other/Shahrur*

_____ . dengan judul *Proposal _ for an Islamic Conenant* (2000). *http;//www.isim/publication/other/shahrur*

Engineer, Ashgar Ali. *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Dement In Islam* diterjemahkan oleh Agung Prihantoro dengan judul *Islam dan Teologi Pembebasan* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Esack, Farid. *Qur'an, 1J1Hciion and Pluralism.* Oxford: Oneworld, 1997.

Faridi, Shah Sahidullah. "The Fallacies of Anti Hadith Argument" dalam D.K. Koya (Ed.) *Hadith and Sunnah* : *Ideals and Realities* (Malaysia : Islamic Book, 1996.

Foucault, Michad. *The Order of Things; An Archeology of Sciences* London : T avistock Publication, 1977.

Gadamer, *Truth and Method* (1994).h.300.

Gilbert, J. *The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholaarship* USA University of Micrrofilm International, 1977.

Hanafi. Hasan. *al-Turast wa Tajdid,o,o Mauqifuna Min al-Turats al-Qadfm* Beirut: al-Muassasal al-Jamiiiah wa Nasys Wa tauzi,1992.

_____ . *Muqadiman fli ilmi al-Istiiqrab* (t.tp : Darul al-Fanniyah,Uh.

_____ . "Paradigma Rekonstruksi Turats; Menyikapi Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid", *Metafora,* No. 01. 1998.

Harifuddin Cawidu *Konsep Kufur dalam al-Qur'an* (Jakarta Bulan Bintang,1991.

Ibnu Faris, *Mu 'jam Maqayis al-Lugah* Juz. II. Mesir Maktabah al-Khainji,1981.

Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES,1980.

Iqbal Mohammad. *Reconstruction of Rdigious Thought* dalam Issa J. Boullata (Ed.) *An Anthology of Islamic Studies.* Canada :

MC Gill Indonesia lAIN Devdopment Projed,1992.

Jeibi'. Salim al. *al-Qiraah Mu 'ashirah li al-Duktl1r Shahrur Mujarradu Tanjimin* Damaskus : AKAD, 1991.

Jabiri, Mohammad Abed al-*Post Tradisionalisme Islam* Yogyakarta LKiS,2000.

*al-Turats wa al-Hadasah* . Beirut Markaz Dirasah Wihdah Arabiyah, 1997.

Jansen, J.J.G. *The Interpretation of the Koran in Modem Egypt* diterjemahkan oleh Hairussalim dan Syarif Hidayatullah dengan judul *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modem* (Yogyakara : PT Tiara Wacana Yogya,1997.

Jenie, Umar A. "Paradigma dan Religiositas Perkembangan IPTEK" dalam M. Anies (Ed.), *Rdigiositas IPTEK* .Yogyakarta: Pustaka Pelajar,1998.

Juynball, G.H. *The Authentidty of Tradition Uterature* Leiden: E.J. Brill, 1969.

Khatib, M. Ajaj Al- *Ushul al-Hadis* diterj. Oleh H.M. Qadirun Nur Ahmad dengan judul *Pokok-Pokok Ilmu Hadis.* Jakarta: Gaya Media Pratama,1998.

KhuH, Amin al.- *Manahu Tajdid* dalam al-Amal al-Kamilah, Vol. x. . Kairo : al-Hayah al-Misriyah, 1995.

Kuhn, Thomas S. *The Sfrudure of Scientific Revolution* . Chicago University of Chicago Pres, 1970.

Kurzman, Charles. *Liberal Islam* ; *A Sourcebook* (New York : Oxford University Press, 1998.

Lee. Robert D. *Overcoming Traditon and Modernity: The Seach of Islamic Autheticity* diterjemahkan oleh Ahmad Baiquni dengan judul *Mencari Islam Autentik* : *Dad Nalar Kritis Iqbal sampai kepada Nalar Kritis Arkoun* . Bandung : Mizan,2000.

Machasin, "Kata Pengantar dalam buku Tosihiko Izutsu, *God and Man in Koran* : *Semantic of The Koranic Wdtanschaung* terjemahan Agus Fahri Husain et. Al dengan judul *Relasi*

*Tuhan dan Manusia: pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya,1997.

Madjid. Nurckholis. *Kaki Langit Peradaban Islam* Jakarta: Paramadina, 1997.

_____ , Nurkholis. *Islam Agama Peradaban* : *Membangun Makna dan Rdevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* Jakarta: par[rl]madina,2000.

"Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadis : Implikasinya dalam Pengembangan Syariah" dalam Budhy Munawar Rahman (Ed.) *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah.* Jakarta: Paramdina,1995.

MaraghL Ahmad Mustafa al. *Tafsir al-Maraghi*, Juz XIII . Beirut: Oar alFikr.tt.

Mawardi Abi Hasan AU bin Mahmud bin Habib al. *al-Nukatu wa Uyun (Tafsir al-Mawardi),* Jil III .Beirut : Oar al-Kutub al-Ilmiyah,t.t.

Misrawi. Zuhairi. "Dari Tradisionalisme Menuju Post Tradisionalisme Islam". *Taswirul Afkar.* NO.9 tahun 2000.

Mouleman. Johan Hendrik (Ed.), *Tradisi dan Metamodemisme,* Yogyakarta: Lkis,1996.

Munawwir Sadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* Jakarta: Paramadina, 1995.

Munjid. Mahir. "Isykaliyatu al-Manhajiyah fi al-Kitab wa al-Qur'an" dalam *Alam al-Fikr.* Beirut: t.p ,Uh.

Nasr. Seyyed Hossein. *Islam and The Plight of Modem Man* diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dengan judul *Islam dan Nestapa Manusia Modem.* Bandung : pustaka,1983.

_____ *Traditional Islam in The Modem World* diterjemahkan oleh Luqman Hakim dengan judul *Islam Tradisi di tengah Kancah Dunia Modem* Bandung : Pustaka,1994.

Nasution, Harun. *Pembaharuan Dalam Islam* ,. *Sejarah Pemikiran dan Gerakan* Jakarta: Bulan Bintang. 1996.

Poepoprodjo, W. *Interpretasi: Beberapa Catatan Pendekatan Falsafahnya* Bandung : Remaja Karya, 1987.

Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery.* London Unwin Himann, 1987.

Putro, Suadi. *Arkoun tentang Islam dan Modernitas* Jakarta Paramadina,1996.

Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina,1996.

Rahman, Fazlur. *Islam* Chicago: University Press, 1989.

_____ , *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: University of Chicago Press,1982.

_____ ,. *Major Themes of The Qur'an* terjemahan Anas Mahyuddin dengan judul *Tema Pokok al-Qur'an.* Bandung Pustaka,1983.

Rahman, Khalid Abd. al. *al-Furqan wa al-Quran* Kairo: t.p, 1994.

Ramli, Andi Muawiyah. *Peta Pemikiran Karl Marx* Yogyakarta : LkiS,2000.

Raziq, Ali Abd al. *AL-Islam Wa Ushul al-Hukm* Kairo: t.p,1925.

Roy J. Howard, *Three Faces of Hermeneutics* ,. *An Introduction Current Theories of Understanding*. los Angeles : University of Chicago Press, 1982.

Rumadi, "Kritik Nalar ; Arah Baru Studi Islam", *Taswirul Afkar.* NO.9 tahun 2000.

Salim. Muin. *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an* (Jakarta: PT Rajawali,1995.

Shahrur, Muhammad "Kita tidak memerlukan Hadis" terj. Mohammad Zaki Husain, *http://wwwis-lam@isnet.orgl. Shahriir.html.*

_____ . "Islam and The 1998 Beijing World Conference on Woman" dalam Charlez Kurzman (Ed.) *Liberal Islam* Oxford : University Press, 1998.

_____ "Reading The Religious Text: A New Approach", *http:*

*//www Islam21/keyissues/modernist/.*

_____ , "The Divine Text and Pluralism in Societies" *Muslim Politic Report.* No. 14. Juli / Agustus 1997.

_____ , *Dirasah Islamiyah Muashirah Ai Daula Wa Mujtama'* Damaskus: Ahali,1994.

_____ , *AI-Islam wa Mandhum al-Qiyam* (Damaskus : Ahali li Thibaah wa Nasyr Wa Tauzi,1996.

_____ , *al-Kitab Wa al-Qur 'an,. Qiraah Muashirah* Damaskus: al-Ahalli Li Thibaah,1990.

Shihab, Quraisy. "Persoalan Penafsiran Metaforis atas Fakta-Fakta Tekstual" dalam Budhi Munawar Rahman *Kontekstualisasi Dokirin Islam dalam Sejarah* . Jakarta: Paramadina, 1995.

*Membumikan al-Qur 'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung : Mizan, 1994).

_____,Quraisy. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhui atas Berbagai Persoalan Umat.* Banduno : Mizan.1996.

Siba'i, Mustafa al- *AI-Sunnah Wa Makaanatuha Fii Tasyri' al-Islami* diterj. Oleh Nurkholis Madjid dengan judul *Sunnah dan Peranannya dalam Pembentukan Hukum Islam* : *Sebuah Pembelaan Kaum Sunni* (Jakarta: Pustaka Firdaus ,1991.

Sumantri, Jujun. S. Suria *Filsafat Ilmu* : *Sebuah pengantar Populer* . Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996.

Syamsuddin, Syohiron. "Konsep Wahyu al-Qur'an dalam Perspektif Muhammad Shahrur", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Quran dan Hadis,* vol. I. No.1.Juli.2000.

Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqhi.* Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu,1997.

Syaukani, A. Lutfi as. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina. http.//www.Islamlib.htm*

Syawwaf,Munir Muhammad Tahir al. *Tahafut Qiraah Mu 'ashirah.* Cyprus : Syawwaf,1993.

Tabary, Ibnu Jarir. al- *Jami' al-Bayan an Ta 'wil al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr,1980.

Umran, Ahmad. *al-Qiraah al-Mu 'asharah li al-Quran li al-Mizan* Beirut: t.p,1995.

Wad B. Hallaq, *The History 01 Islamic Legal Theories* . Cambridge Chicago University Press, 1997.

Zaid, Nasr Hamid *Abu.al-Nash al-Sultan al-Haqiqah al-Fikry al-Diian bain Iradat al-Ma 'rifah wa iradat al-Haimanah* Casablanca: al-Markaz Atsaqafial-Arabiyah, 1997.

Zubair, Anton Bakker, Ahmad Charris. *Metodologi Penelitian Filsafat* Yogyakarta : Kanisius, 1990.

# TENTANG PENULIS

**MUHAEMIN LATIF** adalah alumni Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Makassar 1996. Saat ini tercatat sebagai dosen tetap Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Alauddin Makassar sejak 2003. Dia mengampuh mata kuliah perkembangan teologi modern, Pemikiran Islam, teologi multikulturalisme. Selain aktif mengajar, Muhaemin juga aktif sebagai wakil ketua LAKPESDAM NU Sulawesi selatan. Dia juga aktif menulis buku dan artikel di berbagai jurnal. Buku-Buku yang telah ditulisnya antara lain: *Teologi Pembebasan dalam Islam* (2017), *Perkembangan Teologi Modern* (2020) *Teologi Multikultural* (2021). Artikel-artikel yang pernah ditulisnya seperti *Multicultural attitudes in an Islamic Boarding School of South Sulawesi, Indonesia* (Cogent Education, 2021), P*olitik Multikulturalisme: Sebuah Gerakan Keadilan dan Kesetaraan* (Jurnal Profetik, 2021). Terlepas dari berbagai kesibukannya di kampus, dia juga dipercaya sebagai ketua pengurus Masjid di Komplek Perumahannya.

LAKPESDAM

LEMBAGA KAJIAN & PENGEMBANGAN SUMBER DAYA MANUSIA
PENGURUS WILAYAH NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI SULAWESI SELATAN

PMII

PERGERAKAN MAHASISWA
ISLAM INDONESIA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SULTAN ALAUDDIN

MAKASSAR – SULAWESI SELATAN

# HERMENEUTIKA KITAB SUCI

Hermeneutika Kitab suci adalah alternatif pembacaan terhadap al-Qur'an yang lepas dari otoritas atau kaidah-kaidah tafsir secara umum. Sebuah pembacaan yang inovatif, kreatif dan liberal dalam memaknai teks-teks al-Qur'an tanpa melirik konteks lahirnya teks-teks tersebut. Hermeneutika yang ditandai dengan pergumulan antara pembaca, teks dan pemilik teks adalah siklus pemahaman yang bertujuan ingin menggali makna atau pengertian dari satu teks. Shahrur adalah satu diantara sekian banyak intelektual Muslim yang bertindak sebagai pembaca dengan membawa perangkat epistemologi sendiri. Sebuah epistemology yang tidak merujuk kepada warisan atau legacy yang ditinggalkan ulama abad pertengahan. Dia ingin menangkap pesan teks sesuai dengan background keilmuannya. Hermeneutika kitab suci menempatkan teks sebagi prioritas utama dalam lingkaran pemahaman. Kembali ke teks yang dimaksud oleh Shahrur tentu saja berbeda dengan apa yang dipahami sebagai kembali kepada "alQur'an dan sunnah". Apa yang dimaksud oleh Shahrur di sini tidak sekedar kembali kepada teks sebagaimana kaum tekstualis tetapi membaca kitab suci dengan perangkat epistemologi yang diturunkan dari teks suci. Dalam hal ini Shahrur menawarkan revolusi makna inzal dan tanzil. Menurutnya, tidak adanya upaya kembali ke teks dianggap sebagai salah satu faktor kemunduran pemikiran Islam kontemporer.

**Dr. Muhaemin Latif** adalah dosen tetap pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Alauddin Makassar. Minat kajiannya meliputi teologi, multikulturalisme, issu-issu pesantren, pemikiran Islam kontemporer, serta sains modern. Ia sudah menulis beberapa buku, antara lain: Perkembangan Teologi Modern (2020), Teologi Pembebasan dalam Islam (2017), Dialektika Pesantren dengan Modernitas (2013).

ISBN 3-65-9469-602-978